GiP ii · i - ι í ' Γ, i iHK-'pt '
I. G. FICHTE.
Dintr-un medalion de bronz de L. Wichmann pe o piatră funerară din Berlin.
Biblioteca „Runivers”
I. G. FICHTE.
Din gravura de A. Shultsiiz.
Biblioteca „Runivers”
TαΛ-O-SHSH
Ogpgsytg Uc-4stg și uaU cupru
1914
Biblioteca „Runivers”

LIBERTATE ȘI CONȘTIINȚĂ.
(La centenarul morții lui Johann Gottlieb Fichte:
29 ian 1814-29 ian. 1914).
Articol de G. Lanz (Moscova).

Personalitatea poate fi înțeleasă ca metoda prin care ideea se realizează în viață: așa înțelege filosofia speculativă problema personalității și rolul ei în istorie, iar acesta este poate cel mai fructuos și cu siguranță cel mai modest mod de abordare a ei. Paradoxul acestei metode vii din carnea și spiritul nostru constă în faptul că realizarea vitală a unei idei precede realizarea ei: ideea apare înainte de a se manifesta; manifestarea ei în conștiință este stadiul ei final, un semn al victoriei sale; din momentul în care își asumă Forma Conștiinței, ea încetează să trăiască în prezentul său material și trece pe tărâmul viitorului absolut: devine principiul și regulatorul vieții în viitorul său etern. Sistemele filozofice marchează adesea astfel de etape finale; istoria folosește geniul creatorilor lor ca metodă de transformare a unei idei din Forma forței sociale în Forma unui principiu regulator conștient. Dacă sistemul filozofic este un proces atât de metodic de dezvăluire a oricărei idei despre viață, atunci el devine astfel în contextul vieții istorice și devine scena sa; pătrunde în viață și se contopește cu ea, merge în viitorul ei și se dizolvă în ea. În acest moment vital ea găsește ceea ce constituie ideea ei individuală, adică sensul său specific și valoarea etică absolută. Dacă sistemele filozofice au astfel de „idei individuale”, atunci sistemul lui Fichte este cel mai clar exemplu al acestora. Esenţa sa istorică este expresia şi realizarea metodică a spiritului liber al epocii sale revoluţionare; libertatea este acest individ. ideea ei.

Biblioteca „Runivers”

Sfârșitul secolului al XVIII-lea, când Johann Gottlieb Fichte și-a început activitatea filozofică, poate fi privit ca un punct de cotitură în istoria Europei. Marea Revoluție Franceză deschide o serie de evenimente care au zguduit cultura sclaviei feudale până la ultimele sale temelii și au pus bazele mărețe pentru libertatea politică a secolelor viitoare. Strânsă de forțele întunecate ale catolicismului și învăluită în plasa vicleană a unui feudalism nobil relaxat, omenirea, printr-un efort extraordinar al tuturor forțelor sale, aruncă aceste lanțuri vechi și, cu tunetul libertății renaște, distruge cele pictate pompos. , dar schele putrede ale acelei scene pe care aristocratul și

călugărul și-au jucat drama istorică; și pe măsură ce ruinele acestei tribune dărăpănate se prăbușesc în abisul trecutului irecuperabil, ideea de libertate îi conferă fostului sclav personalitatea sa de om și cetățean.

Ideea de libertate a fost motto-ul și sloganul inspirator al vremii. Națiunea franceză și-a văzut în răspândirea și plantarea acestei idei pe pământ, parcă, misiunea sa istorică. Iar cezarismul dominator al lui Napoleon, în formă atât de contrară spiritului liber al vremurilor, a fost în esență doar un instrument convenabil pentru implementarea aproape inconștientă a acestei misiuni. Ideea de libertate a pătruns în toate începuturile creative ale erei și toate idealurile sale. Libertatea cuvântului și a presei, a conștiinței și profesiei, libertatea individului de asuprirea arbitrarului statului și poliției, libertatea cercetării științifice de sub controlul bisericii — toate aceste cuceriri ale vieții au banii lor; o sursă puternică în furtunile acestei epoci. Conceptul de stat scutură caracterul medieval al proprietății private a monarhului $ și a prinților și se transformă într-o uniune etico-legală. Se naște ideea de constituționalism, iar voința poporului, exprimată în voința parlamentului, primește prioritate etică și politică față de voința privată a monarhului. La aceasta se adaugă cererea protestantă de autodeterminare autonomă, care, fiind transferată din pământ personal pe pământ național și de stat, inspiră popoarele în lupta împotriva aservitorilor lor istorici și împotriva acelor condiții politice care, ca și în Germania, au creat o opresiune insuportabilă și impotență politică completă, întârziind fără milă cursul dezvoltării istorice și al autodeterminarii naționale. Nu contează că toate aceste idei nu pot fi recunoscute ca fiind creația originală a secolului, și în special Franța sau Germania; își pot avea originea reală în lupta independenţilor englezi cu puterea regală şi în construcţia liberă

puritanismul american; dar manifestarea lor vitală şi logică, „au putut să-şi primească dezvoltarea fecundă numai pe un asemenea pământ, unde lupta maximă a stat în calea implementării lor; căci numai prin luptă, fie că este o luptă a vieţii sau numai una logică, o idee îşi capătă viaţa şi sensul. Epoca libertății nu putea fi o epocă a libertății realizate, ci o epocă a luptei intense pentru ideea de libertate. ·

Filosofia acestei perioade reflecta foarte clar spiritul și sarcinile vremii. Ceea ce în viața reală s-a desfășurat după legile dezvoltării istorice, cu necesitatea aproape inconștientă, cu toată obscuritatea și distorsiunile luptei vii, aceeași filozofie creată în lumina clară a conștiinței pure, punând la punct posibilitatea ideală și logică. a ceea ce viața a făurit în fața ochilor ei. Cele două sisteme grandioase ale epocii Revoluției Franceze și ale fermentului german, sistemele lui Kant și Fichte, după tendința principală a designului lor, pot fi numite Filosofia Libertății. Fichte, într-una dintre scrisorile sale către Reinhold, declară în mod explicit că întregul său sistem nu este altceva decât o analiză a conceptului de libertate. Alături de „ființa absolută” a Logosului pur, filosofia sa prezintă un principiu nou, puternic, de „libertate absolută a conștiinței”. Ideea sa despre „activitatea” liberă de autodeterminare personală și națională, în care se concentrează toată filosofia sa și toată viața sa individuală și socială, reflectă cu o claritate deplină spiritul furtunos și neobosit al epocii sale, mândria și forța. al umanității, care și-a dat seama de valoarea sa etică. În lumina acestei libertăți absolute și a celui mai

înalt destin al omului, totul pământesc și tot ce este mistic ceresc se scufundă pentru el; dispare natura, dispare știința; întreaga lume este absorbită de munca nesfârșită a Sinelui absolut asupra propriei sale realizări și autodeterminare. Necesitatea este eclipsată înaintea binelui, natura este înghițită de moralitate, iar știința lasă loc eticii. Pentru Fichte, ca și pentru Socrate, există doar omul și sistemul relațiilor sale juridice și de stat. Natura se dovedește a fi doar un fundal secundar pe care se joacă povestea lui; se reduce la nivelul unui mijloc şi instrument al istoriei sale etice. Eliberarea omului de cătușele de fier ale naturii, ridicarea lui deasupra ei – acesta este visul prețuit al lui Fichte, idealul său. Această eliberare și depășire are loc în personalitatea morală și valoarea omului. Totuși, cum este posibilă o astfel de eliberare? Mintea nemiloasă a epocii ț a iluminismului a distrus iluzia omului despre libertate, a alungat conceptul de scop din sistemul Dumnezeului său de fier și l-a distrus la rădăcină.

a trăit posibilitatea moralității ca o autodeterminare liberă și oportună. Dacă lumea este construită după modelul triunghiurilor și cercurilor, dacă doar regularitatea geometrică și mecanică domnește în ea, atunci „omul” și conceptul său etic dispar ca un miraj gol și un vis neîntemeiat al inimii sale Fantastice. Necesitatea cauzală și matematică domnește peste tot; orice mișcare liberă a unei persoane întâlnește imediat punctul ascuțit al unei linii sau triunghi și se stinge chiar în momentul apariției sale. Individul liber nu are unde să se întoarcă în această lume teribilă. Nu numai libertatea morală, ci chiar și orice evaluare morală devine o absurditate logică în această mașinărie blindată și consumatoare de tot. Omul nu poate decât să înțeleagă totul și să ierte totul, căci binele și răul sunt complet echivalente în fața necesității. Sufletul omului epocii revoluționare trebuie să se fi revoltat instinctiv împotriva unei astfel de iertări raționaliste. Această indignare sinceră și protest al unui temperament etic arzător împotriva zeului măsurării și numărului și-a găsit expresia clasică în Destinul omului de Fichte. Se poate spune literal despre Fichte că nu acceptă o astfel de lume. Nu numai că nu a acceptat-o, dar a și distrus-o. El, împreună cu Kant, a dat omenirii conceptul de libertate, făcându-l nu numai concepibil din punct de vedere logic, ci și necesar sistematic. Filosofia lui este revolta voinței împotriva rațiunii, revolta moralei împotriva teoriei – toate acestea în cele mai radicale, în formele cele mai ascuțite. Nu degeaba Fichte a numit sistemul său „cel mai revoluționar”; într-adevăr, exprimă răzvrătirea „omului” împotriva întregii lumi, ne descrie lupta logică a personalității cu necesitatea, procesul de eliberare a „omului” din ghearele naturii.

Ideea acestei revoluții morale a fost stabilită de Filosofia lui Kant. Prin urmare, Fichte este un kantian nu numai ca desăvârșitor și continuator al concepției sale teoretice, nu numai pentru că „punctul său de plecare, așa cum îl exprimă de obicei istoricii, constă în apercepția transcendentală”, ci în primul rând și în principal pentru că baza și scopul. a întregului său sistem coincide cu al lui Kant. Q6o-^ fundamentul „libertăţii" etice, această sarcină principală îl face, în primul rând, succesorul istoric al lui Kant. Filosofia teoretică pentru ambii, mai ales pentru Fichte, este doar un mijloc de creare a eticii. vechea concepţie dogmatică a lumea este distrusă Etica

nu poate fi fundamentată din vechiul punct de vedere fizic, ea necesită o reformă a rațiunii pure

„restricții” ale rațiunii explicative în tendința sa spre dominație exclusivă. Sarcina lui Kant este să creeze, alături de rațiunea care explică, rațiunea care evaluează. Pentru a face acest lucru, este necesar să îi indice primul „limitele”, adică. pune „granițe” științei teoretice și logicii acesteia. Această graniță este lucrul în sine, adică sistemul de valori morale sau domeniul imperativului categoric; știința își găsește limita în etică. Pentru a crea această chenar, t.-s. Pentru a fundamenta etica liberă sau voința pură, Kant a trebuit în primul rând să găsească un domeniu care nu se supune și nu se poate supune puterii rațiunii, care este mai presus de necesitatea științifică sau metafizică naturală. Logica însăși ne oferă un astfel de tărâm; este tărâmul rațiunii celei mai pure, cu Formele și categoriile ei, cărora nicio categorie obiectivă nu poate fi aplicată a doua oară. Totul în natură este supus legilor obiective ale rațiunii științifice; tot ceea ce este accesibil rațiunii trebuie înțeles prin linie și triunghi, cauză și necesitate, cu excepția rațiunii în sine. Astfel, în chiar în minte, logica găsește un element care protestează împotriva legilor obiective ale ființei și este liber de natură. Posibilitatea conceptului de libertate se bazează, deci, pe rezultatele cele mai profunde ale logicii și presupune „critica” și sistemul ei. Pentru a rezolva „a treia antinomie”, care pune prima piatră a eticii, prin afirmarea ei a unei lumi inteligibile și libere de „natură”, Kant a trebuit să restructureze toate aporturile logicii și să arate că nu natura este cea care creează. și determină rațiunea, ci, dimpotrivă, rațiunea-natura. Cu această revoluție copernicană, el nu creează încă un sistem, ci în orice caz posibilitatea eticii, deoarece rațiunea fundamental obiectivă își are limitele în sine și conceptul de libertate (din legile naturii) încetează să mai fie o absurditate logică. Ca persoană etică, i.e. ca ființă rațională, omul se scutură de natură și se ridică deasupra ei; își depășește realitatea, atât fizică, cât și psihică.
Această trăsătură a idealismului etic a făcut ca sistemul lui Kant să fie atât de aproape și de simpatic cu personalități atât de impregnate din punct de vedere etic precum Reinhold și Fichte. Ambii au găsit în sistemul lui Kant soluția îndoielilor lor morale. Dacă doar „natura” domnește peste tot, atunci din punct de vedere moral „totul este permis”; omul se transformă într-o mașină și este eliberat de toate obligațiile morale. Împotriva acestei concluzii, inevitabilă pentru dogmatism, pe care Spinoza nu s-a temut să o facă, natura furtunoasă a idealistului revoluționar german protestează cu disperare; mintea lui ascultă, dar inima lui

protestează cu disperare. Și astfel, în momentul celei mai mari tensiuni a îndoielilor sale morale, sistemul lui Kant îi deschide ușa libertății și, în principiile rațiunii pure, asigură victoria asupra naturii. Mintea, care în terminologia lui Fichte se transformă într-un eu pur, este liberă de natură. Este de înțeles, așadar, că atât Reinhold, cât și Fichte își concentrează toată atenția în primul rând asupra acestui concept cardinal de „eu” sau conștiință pură, care i-a

salvat de disperarea morală și religioasă. În primul rând, sensul kantian al conștiinței trebuie să fie dezvoltat filozofic și asigurat logic. Prin urmare, prima perioadă a filozofiei lui Fichte este ocupată în principal de dezvoltarea acestui concept. Sarcina lui este, așadar, să elibereze conștiința de ultimele ecouri ale naturii, care, sub forma unor tendințe psihologice, amenință din nou să transforme conștiința și rațiunea într-o parte a naturii. Se cere să se demonstreze, în continuare, că conștiința nu este un concept psihologic, că este liberă de „strânsoarea de fier” a naturii și de necesitatea cauzală. În conștiință. a găsit principiul și sursa libertății; prin urmare teoria conștiinței devine o precondiție necesară pentru posibilitatea și concebibilitatea libertății. Astfel, problema de bază a filozofiei teoretice a lui Fichte decurge teleologic din ideea de bază a întregii sale personalități.
si viata lui.
Conceptul de conștiință, pentru ca acesta să justifice ideea de libertate, trebuie schimbat fundamental și curățat de toate prejudecățile dogmatice. Principala eroare a dogmatismului în acest cadru: problema constă în incapacitatea sa totală de a depăși punctul de vedere obiectiv, material asupra conștiinței. Conștiința este considerată ca un lucru, ca un fel de substrat obiectiv, căruia îi aparține însuși procesul conștiinței, ca Funcție sau proprietate; dincolo de limitele conștiinței reale, active, gândirea dogmatică acceptă încă un alt purtător latent, presupunând că însuși conceptul de Funcție indică în mod necesar substanța căreia îi aparține. În consecință, doar o poziție secundară, dependentă, este dată conștiinței; esenţa ei trebuie înţeleasă din natura obiectivă a lucrurilor. Filosofia critică a luat poziția exact opusă față de conceptul de conștiință: a recunoscut orice ființă obiectivă ca fiind derivată și dependentă, iar în conștiință a creat o bază logică pentru aceasta. „În filozofia critică, spune Fichte, lucrul este ceva poziționat în ego; în dogmatic, dimpotrivă, ceva în care eul însuși este poziționat.” Fichte citează o serie de motive pentru care o astfel de obiectivare este imposibilă; dezvoltarea ulterioară a așa-zisei filozofii imanente a adăugat foarte puțin la argumentarea sa și

în cele mai multe cazuri doar o parafrazează. Argumentul principal este că substanța este una dintre categoriile conștiinței, are propriul fundament și originea ei logică în ea; prin urmare, conștiința nu poate fi niciodată o substanță, deoarece substanța este una dintre Formele conștiinței. În plus, conștiința nu poate fi o substanță prin simplul fapt că nu este deloc ființă. Conștiința, așa cum a arătat Kant – și Fichte pornește din acest rezultat – este baza ființei; „fundamentul, în virtutea însuși conceptului de fundație, se află în afara a ceea ce este justificat”.
Negăm prin aceasta conștiința cu totul? S-ar părea că, negând existența conștiinței, o distrugem în mod absolut. Conștiința nu există. Totuși, conceptul de neființă nu este nicidecum o simplă negație și anihilare a ființei; dimpotrivă, exprimă ridicarea ființei într-o Sferă complet nouă a idealului. Acesta este paradoxul negaţiei adevărate: prin negarea ei se pune şi se creează; funcția sa pur negativă constă numai în distrugerea absolutității conceptului adoptat inițial; dar această distrugere duce doar la înălțare, la o poziție nouă și mai puternică. Așa este și în acest caz. Neființa nu este deloc identică cu conceptul

de neant absolut, adică. absență completă; înseamnă înălţarea fiinţei la fundamentul său ideal. Numai absolutitatea și originalitatea ființei obiective, actuale, sunt distruse și negate; este recunoscută ca dependentă, derivată, dependentă logic de fundamentul său ideal, ceea ce îi creează o nouă caracteristică ideală, o plasează într-o nouă serie de relații străine de obiectivitatea sa și, prin urmare, o ridică la gradul de adevăr. Acest sens pozitiv al conștiinței, în contrast cu ființa și substanța, este fixat de Fichte în termenul „activitate”. Conștiința este o activitate pură, o Funcție absolută în afara oricărei substanțe. Aceasta înseamnă că toate determinările obiective sunt externe și lipsite de importanță pentru conștiință; pentru a obține un concept pur de conștiință, trebuie să facem abstracție de toate elementele secundare care o obiectivează într-un substrat; trebuie să luăm gândirea ca atare, o pură funcţie a poziţionării, fără a o poziţiona din nou în vechile concepte obiective. Această Funcție epuizează ființa conștiinței I și numai în acest sens se poate vorbi despre ființa ei. Ființa lui este identică cu conceptul său; prin urmare, de la conceptul de eu, Fichte concluzionează la ființa sa și invers: „Eu exist pentru că se poziționează”, în timp ce ființa conștiinței nu înseamnă altceva decât conceptul în sine sau Funcția pură de a poziționa; fiinţa lui este epuizată de poziţionarea lui şi este complet identică cu el.

În acest moment, Fichte ajunge la o corecție esențială a filozofiei lui Kant. Pentru Kant, cunoașterea este posibilă numai în sfera lumii reale, doar ca cunoaștere a unui fenomen. Posibilitatea cunoașterii suprasensibile, naturale, este complet negată de Kant. Această negare, însă, nu poate fi explicată decât prin tendința ei polemică împotriva cunoașterii dogmatice a lucrurilor în sine; de fapt, posibilitatea unei astfel de cunoștințe este dovedită chiar de Faptul criticii. Pentru ce fel de cunoaștere este însăși critica? La urma urmei, ea operează întotdeauna tocmai cu elemente suprasensibile, cu categorii, cu apercepție transcendentală etc., în consecință, cunoașterea sa transcendentală în esența sa depășește inevitabil limitele ființei empirice și arată necesitatea unei supraființe ideale. Dacă numim primul fel de cunoaștere empirică contemplație senzuală, atunci pentru a desemna adevăratul obiect al filosofiei, va trebui să păstrăm și să justificăm legitimitatea termenului de „contemplare intelectuală”. Fichte ia contemplația intelectuală sub protecția sa. Kant a folosit acest concept într-un sens diferit și, prin urmare, l-a negat. Pentru el, contemplația intelectuală urma să fie un tip problematic de cunoaștere obiectivă care transcende abilitățile umane și este cunoașterea transcendentului. În acest sens, contemplația intelectuală nu este doar problematică, ci în general imposibilă și esențial contradictorie: transcendentul, în măsura în care este transcendent, nu poate fi realizat de niciun fel de conștiință, căci în măsura în care este conștient, el încetează să fie transcendent *
Cu toate acestea, lumea imanentă însăși este plină de ființe suprasensibile; în el are adevărul și temelia lui; independența lui este o iluzie goală; nu există decât datorită inexistenței sale în conștiință sau, așa cum o formulează Fichte în ultima perioadă a filozofiei sale, în concept. Sistemul conceptelor pure determină prin semnificația și adevărul său întreaga lume a ființei obiective. Tot ceea ce este există doar datorită conceptului său, căci particula

„este” în sine nu este altceva decât un concept. Conceptul cu adevărul său absolut pătrunde în întreaga lume a fiinţei obiective şi o construieşte în esenţialitatea sa. În această Funcție constructivă a fundamentării transcendentale a lumii, sistemul adevărului sau sistemul concepției pure este „ființa absolută”, adică. unitatea ființei și conceptului, realității și ideii. Numai ceea ce este un concept există, iar un concept este posibil numai despre ceea ce există. Pentru a arăta adevărata natură a acestui lucru

unitate, Fichte întreprinde o critică a conceptului abstract, așa cum ne este dat de logica formală. El arată, în primul rând, „că conceptul nu se opune lucrurilor, ca izolat de ele și de ele prin abstracție unitatea obținută, ci este prezent în ele însele, constituind ființa lor esențială. Ambele, adică fiind iar conceptul, nu sunt realități izolate una de cealaltă, dintre care una există sub forma unei reprezentări psihice în noi, iar cealaltă sub forma unui obiect din afara noastră, ci în mod necesar corelate între ele momente ale aceluiași lor. unitate cea mai înaltă; ambele sunt legate între ele în mod absolut și genetic, în așa fel încât asumarea unuia dintre ele semnifică asumarea celuilalt, adică servește drept bază genetică pentru aceasta. Ambele sunt posibile, în consecință, numai ca membri ai o relație. În aceasta constă cheia esenței lor, care este dată de Fichte și apoi asimilată de toată filosofia speculativă. relația este doar un gând, o formă definită de gândire în semnificația ei. În continuare, și această relație este o nouă „Formă a Gândirii” (Denkform), în care gândirea se postulează, o nouă categorie absolută sau categorie a unei categorii. Nu există nici o ființă și nici un concept ca unități sau entități izolate; există o singură relaţie a fiinţei cu conceptul. În Forma absolută a acestei relații, ele sunt îmbinate sintetic într-una singură; dar ca termeni abstracti postulați de această relație, ei sunt diferiți și chiar opuși. „Diferența dintre ființă și concept, spune Fichte, este, prin urmare, Forma gândirii... și întrucât conceptul conceptului este absolut primul și cel mai înalt concept, este Forma absolută a gândirii”, adică. Forma Formei, ideea de idei. Această idee absolută, ideea ca atare, exprimând unitatea ființei și conceptului, Fichte o numește „ființă absolută”; este semnificația conceptului, care în același timp este considerat ca și lume. Avem în ea expresia gândirii fundamentale a filozofiei idealiste, pentru care lumea este o idee.

Ființa obiectivă sau „conectată” este așadar doar un moment abstract; este ignorarea conceptului ca concept. Orice A există în mod obiectiv numai atunci când, în judecata care o pune, însăși caracteristica judecății este renunțată, chiar și atunci când, în semnificația ființei sale, este abstrasă din momentul semnificației; în această abstracție, A este o existență obiectivă imediată care își ignoră temeiul și trăiește în obiectivitatea imediată a predicatului; această imediată și abstractitate caracterizează viziunea empirică asupra lumii, ceea ce înseamnă, ca să spunem așa, o cunoaștere incompletă, imperfectă, o concluzie fără premise (consequentiae absque praemissis). Fiecare lucru, fiecare

sfârşitul lumii, orice existenţă determinată a ei în general, este în esenţa sa rezultatul profund al unui lung proces de fundamentare;

conștiința empirică, pe de altă parte, smulge din acest proces ultima verigă și o consideră absolută, adică justificată în sine; nu-și vede premisele. A recunoaște numai ființa și a nu recunoaște nimic deasupra ei, nici o supraființă, „înseamnă a recunoaște abstracția neterminată ca principiu al lumii, momentul relației de a cunoaște ca absolut. Acest absolutism al obiectivității este, după Fichte, o trăsătură caracteristică oricărui dogmatism.Dogmatismul este o direcție în filosofie pe care conceptul o dizolvă în ființă, poate fi numit absolutismul ființei obiective, căci nu recunoaște decât ființa, care, fără să fi trecut încă prin caracterizarea conceptului, este „fiinţa în sine” (An sich).Fichte arată că un asemenea absolutism ascunde o contradicţie internă.
Întrucât, din punctul de vedere al dogmatismului, totul este doar ființă, atunci acest predicat „este” însuși trebuie considerat de el ca ceva existent. „Este” în sine există, adică în sine este. Să analizăm această judecată. Ca subiect al acestei propoziții, „Eul-Eu” însuși este acceptat ca ființă obiectivă, ca unii An sicii, și despre el se enunță predicatul existenței; dar în această afirmație predicatul în sine nu mai există, ca ființă obiectivă, ci doar înseamnă, adică pretinde valoarea adevărului; fiinţa este transferată în. sfera semnificației, rostirea sau, așa cum o numește Fichte, Sfera „Cuvântului”. Astfel sensul predicatului este opus sensului subiectului. Dacă fiecare „Este” există doar, atunci nici o afirmație, nici o judecată nu este posibilă, întrucât fiecare judecată, ca atare, este ceva opus ființei, deși* legată de ea; tendința sa interioară este exprimată nu prin ființă, ci prin valoare. Prin urmare, ființa în sine absolută exclude orice posibilitate a tot ceea ce depășește sfera ei; considerând fiecare predicție în elementul său de bază „Este” numai ființă, ea distruge orice gândire, întrucât în această concepție gândirea în-sine-ființă trebuie să fie ea însăși în-sine-ființă. Prin urmare, Fichte repetă de multe ori că realismul absolut al ființei în sine exclude posibilitatea gândirii. „Eu spun: acesta este al tău este absolut imposibil și contradictoriu, deoarece ceea ce se exprimă contrazice însuși Faptul afirmației; dacă aceasta este adevărată, nu s-ar putea spune și, odată spusă, devine falsă. De fapt, ceea ce este exprimat în acest Is este că este absolut închis în și pentru sine; nu are nicio legătură cu nimic din exterior. HP

în timp ce se spune despre ea: există, devine extern, se bazează pe un volum mai mare, tocmai în Sfera enunţului.
Dogmatistul în ființă obiectivă își uită propriul sens al afirmațiilor sale; el trăieşte în poziţionarea imediată a fiinţei, şi tocmai numai a fiinţei, nefiind atent la poziţionarea pe sine. „El nu depășește limitele presupunerii de a fi.” El nu crede, nu vede semnificația afirmațiilor sale, ci doar conținutul lor obiectiv. El rămâne doar pe „suprafața” ființei, neavând forța și „capacitatea” de a pătrunde până la temelia și profunzimea ei logică. „Cine insistă că se poate ști doar despre ființă, așa cum crede filosofia naturală, nu este doar orb, ci și împietrit în orbirea sa”, remarcă Fichte împotriva lui Schelling pe tonul său obișnuit, pasional și ascuțit. Realistul „face” mai mult decât „zice”. El vorbește numai despre ființă; dar prin „cuvântul” său el presupune deja mai mult decât a fi – tocmai „Cuvântul” său, adică sensul și valoarea afirmațiilor lor. „Absolut în fiecare cunoaștere derivată (adică obiectivă) sau în fiecare fenomen, se ascunde o

contradicție pură, absolută între faptă și cuvânt: protestati© facto contraria.”

Astfel, independența absolută și mulțumirea de sine a ființei devine o iluzie; dispare in contradictie. \ Odată cu dezvăluirea acestei contradicții dogmatice fundamentale, se stabilește și prioritatea semnificației și valorii asupra ființei obiective și realității, idee care părea atât de importantă pentru dezvoltarea întregii filosofii ulterioare. „Ființa se ridică în Sfera relațiilor logice, eliberată de natură și de obiectivitatea ei; devine un concept, iar legislația logică are prioritate față de legislația cauzală obiectiv. Această Sferă ideală, sistemul etern de concepte legate de subiectul pur și absolut prin legături de rudenie dialectică, este ceea ce Fichte numește contemplație intelectuală sau concept absolut.ființa, determină nu ca cauză un efect, ci ca bază determină logic efectul . , sau ca principiu principiul său. Numai prin crearea acestei priorități a valorii asupra ființei obiective și a legilor sale, Fichte ar putea lua în considerare primul pas făcut spre justificarea libertății: lumea este creația liberă a unui concept pur.

Acest concept pur și sistemul său nu sunt pentru Fichte mert. abstracții de semnificații înghețate logic, rupte

din lume și din conștiință. Însuși conceptul de semnificație, al cărui creator este în mod esențial (ar fi suficient să punctăm conceptul său: Wahrheit an sich), ia naștere în sistemul său ca un moment al unei relații mai înalte și mai adevărate, conectată dialectic cu conștiința: numai în conceptul de „cunoaștere absolută” semnificația adevărului în sine primește și își păstrează sensul, deoarece ea ia naștere genetic din acest concept prin abstracție din momentul în care conștiința îl pătrunde. Ca principiu al semnificației conceptului, conștiința devine împreună cu aceea și principiul lumii; lumea este pătrunsă și saturată de conștiință; nu există decât datorită inexistenţei sale în conştiinţă. Conștiința este acea caracteristică care însoțește fiecare obiect al lumii sensibile și fără de care încetează să mai fie nimic; este condiția și temelia supremă a cunoașterii mele și a tuturor obiectelor sale, „acea prin care știu orice” - cunoașterea ca atare, cunoașterea pură sau ideea de cunoaștere. Panteismul cunoașterii absolute și libere – așa poate fi caracterizată poziția filozofică a lui Fichte. Cunoașterea era pentru el Dumnezeul pe care îl venera și lumea în care trăia – simultan atât totul, cât și nimic din toate. Această idee de cunoaștere absolută a jucat un rol important în dezvoltarea filosofiei speculative și, în plus, este sistematic extrem de importantă; de aceea, să ne oprim asupra ei mai detaliat, ca asupra momentului care exprimă însăși esența filosofiei teoretice a lui Fichte.

j Fiecare act de cunoaștere este, în primul rând, unificarea unei j serii infinite de cazuri într-o singură „privire” de viziune logică. Când spun că suma unghiurilor dintr-un triunghi este egală cu două drepte, atunci nu înțeleg cutare sau acel triunghi anume, nu fac să depindă sensul acestei judecăți de definițiile timpului, de orice condiții sau individualităților. Îmbrățișez cu o privire întreaga varietate infinită de triunghiuri „absolut în orice moment, adică. absolut în afara timpului”, și absolut pentru fiecare ființă gânditoare. Actul cunoașterii este o viziune infinit extinsă, capabilă să contemple trecutul și viitorul în elementul eternității absolute.

Caracterul infinitului actual este esențial pentru cunoaștere. Oricare ar fi obiectul său, îl ridică întotdeauna deasupra sferei simplei mulțimi până la o infinitate adevărată; depășește orice mulțime, orice însumare; nu este o sumă, ci o integrală. De aceea, Fichte consideră „un abis de prostie” cererea „unor Nicolai” de a-i arăta cum putem ști ceva nu prin experiență. Experiența este o simplă însumare; rămâne întotdeauna numai în tărâmul multitudinii; prin urmare „prin experiență nu putem ști absolut nimic”. Aceasta este o afirmație paradoxală

nu poate fi interpretat în spiritul raționalismului elementar; Fichte este departe de a nega experiența și inducția în sfera cunoașterii obiective; el doar afirmă că momentul cunoașterii în experiență nu aparține unei mulțimi disparate și punctului său de vedere final, ci acelei intuiții sinoptice care duce fiecare judecată experiențială dincolo de limitele simplei testări și adăugări. Această funcție sinoptică, integratoare a cunoașterii, Fichte o numește contemplare.
Să ne imaginăm acum nu o serie de obiecte concrete sub formă de triunghiuri, ci o serie de acte de cunoaștere în sine; toate sunt unite într-un singur concept de cunoaștere; acest concept se raportează la manifestările individuale ale cunoașterii obiective în același mod în care fiecare act de cunoaștere obiectivă se raportează la un singur obiect: el integrează într-o singură unitate absolută toată varietatea infinită a cunoașterii obiective. Astfel obținem cunoștințe despre cunoaștere ca o condiție absolută pentru posibilitatea oricărei cunoștințe. „În fiecare cunoaștere simplă despre o dreaptă, despre proporțiile laturilor într-un triunghi etc., cunoașterea în identitatea sa absolută, tocmai ca cunoaștere, este adevăratul centru și sediul tuturor cunoștințelor - despre o linie, un triunghi etc. ” Această cunoaştere absolută, în virtutea conceptului său, nu este un obiect nou printre obiecte. Nu numai că nu este un obiect, dar nici măcar nu este cunoașterea vreunui obiect; dar există o „Formă pură de cunoaştere a tuturor obiectelor posibile” care în toate actele de „cunoaştere a ceva” rămâne veşnic egală cu activitatea însăşi. Obiectul rămâne în spatele acestui concept absolut; punctul lui de vedere este depăşit şi nu mai este valabil în Tărâmul absolutului. Prin urmare, nu avem dreptul să spunem că cunoașterea absolută se opune oricărui obiect; în această poziţie nu avem nici obiect, nici subiect; am ajuns în punctul de indiferență absolută. A opune conștiinței absolute un obiect în orice formă este absolut lipsit de sens, deoarece înseamnă a reveni la acel punct de vedere care, cu un asemenea efort, a fost depășit. „Cunoașterea absolută nu se opune ceva ce este cunoscut; căci atunci ar fi cunoștințe despre ceva, adică. unele cunoștințe specifice (și anume, cunoștințe despre subiect, spre deosebire de cunoștințele despre obiect); dar se opune tocmai „cunoașterii a ceva”. Obiectul se opune numai obiectivului, nu conștiinței absolute; „nu-eu, opus eu-ului absolut, este un nimic perfect”. Conștiința absolută nu are obiect, pentru că este prezența imediată în identitatea indivizibilă și indivizibilă a subiectului-obiect. Este subiectul-obiect. .

Dacă cunoașterea ar rămâne întotdeauna obiectivă, atunci Faptul ei ar fi complet de neînțeles și, în același timp, imposibil. Într-adevăr, să presupunem că cunoașterea despre cunoaștere este în sine un fel de

cunoaștere obiectivă, adică că subiectul absolut este el însuși obiectul noului act; atunci acest nou act ar trebui, la rândul său, să fie un obiect și așa mai departe la infinit; nu am găsi niciodată fundamentul suprem al obiectivității și am rătăci mereu pe tărâmul obiectelor reale; o astfel de repetiție nesfârșită a obiectivării ar face imposibilă propoziția de bază a filozofiei transcendentale că obiectul este doar o funcție derivată din subiect; căci nu am avea subiect; „în acest fel, spune Fichte, conștiința nu poate fi în niciun caz explicată”; este imposibil din punct de vedere logic, pentru că în fiecare etapă de obiectivare se sinucide. Cu toate acestea, conștiința este cea mai înaltă certitudine, adevărul absolut însuși; prin Faptul ei demonstrează, deci, falsitatea premisei noastre. Această premisă este falsă, ceea ce înseamnă că opusul ei este adevărat. „Astfel, următoarea propoziție capătă forță: există o conștiință în care subiectivitatea și obiectivitatea nu pot fi separate, ci sunt absolut una și aceeași.” Această propoziție este un fel de postulat transcendental, fără de care filosofia transcendentală pierde orice sens și sens, fără ea nu există concept de conștiință și, în consecință, nu există conștiință.)

Am văzut deja că conceptul și ființa conștiinței sunt unul și același; fiinţa sa este identică cu Funcţia sa de autoafirmare. Acum am găsit justificarea acestei identități din însăși esența conștiinței: „Eu sunt în mod necesar identitatea subiectului și obiectului, subiect-obiect”. Gândirea și gândirea coincid în ea într-o unitate inseparabilă a contemplației intelectuale sau a cunoașterii absolute. Această unitate nu este. există o sinteză a două momente separate, subiect și obiect; depășește însuși punctul de vedere și metoda obiectivității, distrugând adevărul imediat și independent al acestor concepte. Adevărul subiectivului și al obiectivului constă în cunoașterea absolută; în ea își au fundația și din ea trebuie să derivă o nouă fundație. Aceasta deschide perioada filosofiei speculative; Învățătura lui Kant pătrunde în adâncuri. Învățătura lui Kant este deja în atmosfera cunoașterii absolute; respiră și trăiește prin ea; dar nu o vede sau nu o știe; prin urmare, neagă posibilitatea contemplației intelectuale, adică neagă condiţia necesară a propriei posibilităţi. Pe scurt, conține cunoștințe absolute în sine, dar nu pentru sine. În acest sens, opinia general acceptată este corectă că Fichte on-1

Biblioteca „Runivers”

începe acolo unde se termină Kant. Kant a creat logica științelor obiective, Fichte construiește logica filosofiei; problema lui merge mai departe și mai adânc decât problema posibilității și condițiilor cunoașterii obiective; El întreabă despre posibilitatea de a cunoaște cunoștințele în sine. Kant întreabă cum sunt posibile judecățile sintetice ale științei obiective; Fichte se întreabă cum sunt posibile propunerile tetice ale criticii în sine. Cu această ridicare a filozofiei la nivelul logicii, Fichte formulează problema veche a filosofiei speculative în esență. Nu condițiile categorice ale ființei constituie această problemă, ci condițiile acestor condiții înseși, un sistem de categorii ale unei lumi inteligibile, și nu obiective. Cum trebuie să gândim conceptele de conștiință și adevăr pentru a face posibilă filosofia critică – aceasta este problema lui Fichte, cu care el deschide o nouă și mai complexă perioadă a filosofiei. Conștiința trebuie să fie concepută ca subiect-obiect, ca „pentru-sine” absolut, a cărui cunoaștere este epuizată prin ființa sa și invers. Prin urmare, Fichte caracterizează conștiința absolută drept „o activitate care se

întoarce în sine”. Aceasta nu înseamnă că activitatea este îndreptată spre ea însăși ca către un obiect; tocmai pentru că nu există obiect, activitatea revine în sine; dualismul „întoarcerii” este depășit de absența obiectului.

Se poate obiecta că știința științei face în mod evident obiectul cunoașterii absolute, deoarece o examinează și o dezvoltă. Această obiecție se bazează pe ambiguitatea cuvântului obiect și, prin urmare, nu este în esență o obiecție. Conștiința absolută este, desigur, obiectul în sensul subiectului unei serii întregi, chiar al unui întreg sistem de predicții; dar nu este un obiect în sensul unui Fapt real. Esența lui este epuizată și dizolvată în această serie de predicții, care nu sunt diferite de el însuși, dar constituie pentru prima dată ființa sa. Așa cum spațiul matematic nu este altceva decât totalitatea tuturor propozițiilor adevărate despre el, i.e. sistem de geometrie, la fel cum cunoașterea absolută nu este altceva decât teoria cunoașterii însăși, Știința în sistemul său. Prin urmare, Știința nu este cunoaștere despre cunoașterea absolută, pentru că este cunoașterea absolută însăși în toată complexitatea și simplitatea acestui sistem-concept.

Din această teorie a Sinelui absolut decurge imediat diferența sa fundamentală față de conștiința individuală reală: „Inessul și individualitatea sunt concepte foarte diferite”. Individul este o realitate concretă, aparține Sferei pluralității și ființei obiective; multe persoane; Iul absolut rămâne același peste tot.

Una dintre cele mai dăunătoare prejudecăți filosofice este

individualizarea si psihologizarea constiintei. De-a lungul întregii sale activități filozofice, Fichte a purtat o luptă constantă împotriva acestei nuanțe empirice de dogmatism. Această luptă provine din însăși esența tendinței sale filozofice: psihologismul aruncă din nou conștiința în brațele naturii și o privează de libertatea etică: face din conștiință un obiect și o subordonează legilor naturii. Conștiința nu este o stare mentală în primul rând pentru că psihologia studiază stările concrete de conștiință; și întrucât orice știință obiectivă nu are de-a face cu nimic altceva decât cu stări concrete de conștiință, psihologia în acest sens, fundamental și metodic, diferă puțin de toate științele naturii, fiind ramura lor; este o știință obiectivă și studiază ființa reală, curgătoare în timp, supusă legii necesității naturale. Obiectul său, ca oricare altul, este creat prin intermediul conștiinței pure și se află în el. Prin urmare, conștiința nu este nicidecum o abstracție de la individ, căci în aceeași măsură și în același sens ar putea fi considerată o abstracție de la orice obiect. Se raportează la individ la fel ca la orice alt obiect al lumii empirice: îl creează în gândirea sa; subiectul psihic își primește ființa numai din gândire și nu există decât în măsura în care este gândit, și nu în măsura în care gândește. „Eul (individul) nu pune nici obiectul, nici pe sine, dar ambele sunt puse prin gândirea generală și absolută; prin această ultimă conștiință se dă atât obiectul cât și pe sine. În niciun caz individul nu creează conștiință absolută prin gândirea sa, ci dimpotrivă, conștiința dintre lumea obiectelor îl pune pe individ. „Nu se poate spune: eu gândesc (gândirea generează) alt eu, ci mai degrabă: gândirea universală și absolută gândește (gândirea generează) alt eu și pe mine, inclusiv pe mine.” Cu privire la individ, nu se poate spune deloc că gândește, și doar că gândește: „de aceea,

spune Fichte, premisa că omul sau eu gândesc se dovedește a fi invalidă”.
O astfel de poziție pare la prima vedere prea paradoxală doar din cauza enervantelor prejudecăți realiste de care gândirea se eliberează cu atâta dificultate. Trebuie amintit că în propoziţia „eu” „gândesc” sau „eu” „conştient” este întotdeauna o întreagă teorie, o întreagă perspectivă filosofică; evidența imediată a acestei propoziții este iluzorie și înșelătoare; conceptul de „eu” individual este rezultatul unei lucrări științifice complexe, conceptul de „eu gândesc” este rezultatul unei lucrări filozofice și mai complexe. Ambele concepte se află în zone complet diferite și sunt create de complet

diverse categorii. Ce drept avem să le sintetizăm? Și ce sens dăm acestei sinteze? În ce categorie ne gândim? Sinele, în măsura în care este un individ psihic real, este o teorie complexă, încă controversată; ce înseamnă că această teorie este conștientă? Relația dintre obiectul acestei teorii psihologice, adică între individ și conștiință nu este doar concepută într-un concept obscur și ilegitim, dar în esență nu este concepută deloc; căci felul de relație dintre ele nu este numit: este această relație între o proprietate și un lucru, sau între o activitate și manifestarea ei, sau, poate, între o parte și un întreg?
Astfel, ajungem în primul rând la convingerea, care justifică punctul de vedere al lui Fichte, că în cuvintele „eu” „gândesc” imediat nu există deloc sens; nu au nevoie de verificare, ci de clarificare. Dar în procesul acestei lămuriri, trebuie inevitabil să ajungem la concluzia fichteană că nicio realitate, tocmai datorită realității sale, nu poate gândi și fi conștientă, ci doar să fie gândită și conștientă. Aceasta nu înseamnă că individul este distrus în general și nici că nu putem gândi; De fapt, totul rămâne la fel și doar o neînțelegere pur teoretică este eliminată. Cred — rămâne propoziţia corectă, şi anume: mă gândesc; dar acest eu care gândește nu poate fi el însuși de conceput în categoriile obiective ale lumii reale, căci definițiile gândirii sunt imaginare și invalide pentru realitatea empirică; sau, cu alte cuvinte, aceste definiții duc individualitatea într-o altă Sferă, unde ea încetează să mai fie un individ. Aceste considerații, ni se pare, elimină natura paradoxală a conceptului lui Fichte despre individ; această paradoxalitate se bazează doar pe obscuritatea gândirii filozofice obișnuite, care de foarte multe ori operează cu cuvinte goale acolo unde îi lipsește un concept, și continuă să aibă o înclinație secretă către realism și ontologia dogmatică. Acest paradox există atâta timp cât considerăm individul și gândirea ca definiții obiective „în sine” și uităm că ambele definiții sunt în esență doar concepte foarte complexe, chiar și teorii întregi, și că există, de fapt, o întrebare despre relația lor. problema relației dintre două teorii și două metode și deloc două realități sau două proprietăți.
Unul dintre motivele pentru care filosofia încă nu poate accepta acest gând simplu și important și numai în cazuri rare este impregnată de adevărul ei (nair., în Avenarius), este

definiții ale subiectului sau substratului pentru cunoaștere sau conștiință; neapărat „cineva” trebuie să cunoască și să fie conștient, neapărat „cineva” trebuie să aparțină actelor de cunoaștere. Gnoseologia fără subiect pare la fel de lipsită de sens precum psihologia fără suflet părea lipsită de sens foștilor psihologi raționaliști. Cunoașterea nu are nevoie de niciun purtător; se ține și se poartă: „cunoașterea gândește absolut prin ea însăși și numai propria ființă, noet”. Gândul măreț din spatele acestei formule simple rămâne neapreciat în istoria filozofiei, puterea sa sistematică rămâne încă în domeniul energiei potențiale și trebuie rezolvată în viitor. Prin urmare, Fichte, cu ideile sale, încă aparține viitorului.
În acest fel, Fichte eliberează conștiința atât de obiectivarea metafizică, cât și de cea psihologică. Conștiința pură se ridică deasupra naturii și a legile ei. „Omul” încetează să mai fie un instrument în mâinile necesității; cu un moment de conștiință pură el depășește această necesitate și începe el însuși să-i prescrie legi; în elementul conștiinței pure devine principiul și substanța absolută a lumii; este, parcă, o metodă prin care un concept se dezvăluie în timp și se realizează în lume. Lumea este creată de conștiință, sistemul conceptelor sale. Astfel, analiza conștiinței a găsit în sine o astfel de Sferă a relațiilor care nu poate fi exprimată în limbajul științelor obiective; sistemul de conștiință nu poate fi exprimat în categorii obiective ale naturii: nu afectează nimic, nu creează nimic cauzal, ci doar logic determină totul. Aceasta dovedește posibilitatea unui astfel de sistem de relații, care este fundamental diferit de legile naturii, fără a le încălca deloc. Etica unui om liber devine astfel de conceput, căci legislația obiectivă nu este deloc necesară pentru construirea vreunui sistem. Dacă din punctul de vedere al absolutismului mecanic și matematic conceptul de scop și libertate era imposibil, acum devine de conceput ca un nou principiu metodologic pentru crearea unui sistem al umanității, în contrast cu sistemul naturii. Valoarea unui sistem este o relație de ton care a devenit posibilă pe baza Criticii rațiunii pure a lui Kant și a Științei științei a lui Fichte. Mintea evaluatoare are același drept de a exista ca și cea explicatoare, căci absolutismul acesteia din urmă este distrus. Astfel, faptul libertății transcendentale, adică construirea liberă a unui concept pur în lume, face posibilă libertatea etică. Libertatea transcendentală, ca definiție a lumii fenomenelor de către conștiință, eliberată de rațiune, ne oferă posibilitatea de a gândi

o cu totul altă „ordine a fenomenelor” decât cea care se stabileşte pe principiile cauzalităţii mecanice. Schimbând radical metoda de sistematizare științifică, avem ocazia de a pune o ființă dată în legătură nu cu o altă ființă, ci cu un concept. Această nouă posibilitate metodologică ne deschide tărâmul eticii. Pentru a intra în ea, este suficient să luăm o decizie metodică să considerăm acțiunile umane nu în raport cu cauzele lor mentale motivante, ci cu conceptul lor. Această relație dintre act și concept, la fel de liberă de cauză ca și relația dintre categorie și fenomen, face din ele un act relevant din punct de vedere etic. Activitatea umană, deși nu este creată, este determinată în valoare de un concept. Această relație a unui concept liber cu un act real este ceea ce Fichte numește obligație; datoria este o anumită metodă sau „un fel de gândire” care pune ființa activității în relație cu conceptul; nu este altceva decât „necesitate

în concepţie pură”. Dacă suntem de acord să numim conceptul latura subiectivă a actului, iar realizarea lui latura obiectivă, atunci ajungem aici un nou mod de a raporta subiectivul la obiectiv, în care ființa obiectivă a actului este determinată de momentul subiectiv al acestuia. . Această relație în ansamblu are loc în limitele unuia și aceluiași eu; de aceea se numește literalmente autodeterminare sau autonomie.

Conceptul de autonomie este mai restrâns ca sferă și, în consecință, mai bogat în conținut decât libertatea abstractă; se deosebește de libertate în general prin faptul că își limitează conceptul la sfera eului activ sau la sfera voinței. Autonomia înseamnă aplicarea conceptului de libertate la activitatea Sinelui; ea exprimă trecerea de la libertatea transcendentală la libertatea etică și nu este, după Fichte, altceva decât eul liber însuși, adică. Eu, considerat după principiul libertăţii. În sensul transcendental general, fiecare concept, fiecare categorie, fiecare fundament logic în general este liber: există și o relație de libertate între axiomă și teoremă; dar numai persoana umană este autonomă, căci autonomie înseamnă aplicarea principiului libertății persoanei umane. Personalitatea, în lumina acestui principiu, devine, parcă, un nod în care două legi se intersectează: rămânând în ființa sa reală supusă legii cauzalității, ea se pune în același timp în legătură cu conceptul și ideea. al muncii sale și, în acest sens, se face o valoare. Astfel, prin mijlocul individului și al voinței sale, valoarea celui pătrunzător

Biblioteca „Runivers”

forjează în viață și o determină. Această determinare a vieții prin intermediul unei idei este autonomie.

Bogăția relativă a conținutului logic în acest concept, în comparație cu conceptul de libertate abstractă, decurge direct din opoziția autonomiei la heteronomie. Definiția heteronomă în toate celelalte sfere ale libertății pur logice este, în general, absurdă, pentru că nu ne putem gândi la definirea adevărului ca pe un lucru sau ca o categorie ca pe o nevoie. Dimpotrivă, considerația cea mai firească a acțiunii umane duce la întrebarea motivelor acesteia. Cu toate acestea, orice motivare a unui act în sensul unui stimul stimulent este deja o considerație heteronomă. Relația actului cu stimulul este ceva cu totul diferit de relația cu conceptul său; în același timp, ambele relații se împletesc în conceptul de act și sunt legate metodic în el; numai al doilea este liber, iar în această a doua relație fapta însăși devine liberă. Prin urmare, autonomia înseamnă, în primul rând, libertatea de acțiune față de orice „incitare”. Determinarea unui act prin intermediul unui motiv nu este autodeterminarea unei persoane, deoarece depinde de obiectele externe și de circumstanțele externe care cauzează cauzal motivul. Doar izolarea metodică a actului de aceste împrejurări exterioare, raportul său pur cu conceptul, cu ideea sa, dă autonomie. Orice heteronomie, ca împrumut de fundamente definitorii din exterior, și nu dintr-un concept pur, este o încălcare a libertății unei personalități etice, este o patologie. Numai un astfel de act, potrivit lui Fichte, poate fi numit autonom etic, care se realizează doar pentru că trebuie să fie îndeplinit. În procesul considerației etice, activitatea de sine autonomă este principiul suprem; nu de dragul a altceva, ci de dragul însuși conceptului și al realizării lui, activitatea are loc aici. Ea se consideră aici în abstracție de toate

celelalte metode de definire și numai pe principiul autodeterminării este autonomia în acest sens „activitate de sine de dragul activității de sine”. În această poziție etică de bază, s-a revărsat toată natura furtunoasă a lui Fichte, setea lui nestăpânită de viitor. Cum să acționezi, doar acționează și mergi înainte. Ca în orice, chiar și în această situație ajunge la cele mai extreme consecințe, fără a se opri la niciun paradox. - Nu există activitate imorală, pentru că „imoralitatea nu există deloc”; numai pierderea timpului este imoralitate absolută, în care cad toate acțiunile comise din motive egoiste, senzuale; nu lasă nicio urmă

în viață, nu au viitor și, prin urmare, dispar absolut și fără urmă; ființa lor este limitată de momentul lor și dispare odată cu el; de aceea existenţa lor este iluzorie, lipsită de idei şi fără adevăr. Nu există rău; nu în sensul sofistic că tot răul este bine dintr-un punct de vedere superior, ci în sensul că nu are viață viitoare, că se hrănește doar cu timp și inerție. În credința sa în progres, în puterea și speranța sa, Fichte îndepărtează cu dispreț răul din lume, ca „o oprire neînsemnată, ca o întârziere nefericită – nu mai mult. și a fi în sistemul omenirii și a scopurilor sale. Doar într-o asemenea putere. oare acest principiu de „activitate de dragul ei” își pierde pericolul etic și se ține departe de perspectivele naturii slabe, pentru care, orice ar face, totul iese bine.
Astfel, autoactivitatea și independența eu-ului practic, libertatea lui de toate definițiile heteronome, devine cel mai înalt principiu al eticii. Întrucât o ființă rațională dorește să fie liberă, i.e. întrucât își consideră comportamentul ca fiind dependent doar de un sistem de concepte-scopuri, în măsura în care poate fi ghidat de un singur principiu, și anume principiul independenței complete (în aprecierile sale) față de orice influențe și definiții psihologice, cotidiene, absența completă. a heteronomiei, adică principiul independenței. Această independență este, în opinia Filosofului nostru, acea lege etică formală, pe care Kant a numit-o imperativ categoric. Astfel libertatea își găsește propria lege în sine. Yuna nu poate fi fărădelege absolută, pentru că atunci s-ar autodistruge. Trebuie să se supună legii propriei sale esențe, a fostului său, dacă dorește să rămână liberă. În același timp, conținutul acestei legi nu este altceva decât libertatea însăși, adică indefinibilitatea absolută a minții de orice altceva decât de ea însăși. Doar sub această lege o ființă rațională poate fi liberă. Prin urmare, libertatea se opune direct arbitrarului; ea leagă omul și omenirea prin sistemul normelor sale legislative și nu este libertate de nicio lege, ci doar libertate de natură; libertatea este un fel de legislaţie construită numai după alte principii şi metode decât legislaţia naturii. Legea morală decurge cu necesitate logică din însuși conceptul de libertate: orice altă lege transformă libertatea într-o contradicție. El exprimă

tânjește după nimic mai mult decât condiția logică a independenței eului, care nu ar trebui să fie determinată de altceva decât de el însuși; nu este nicio ființă dată și reală în mod obiectiv, psihologic sau social, ci doar o condiție pentru conceperea Sinelui însuși; nu exprimă un Fapt istoric, ci doar o idee, după care se determină nu ceea

ce este, ci ce ar trebui să fie. Este Forma logica a libertatii, sensul interior al conceptului ei, a fost logica ei: aceeasi libertate, care in elementul de activitate este autonomie, devine in elementul de semnificatie o lege morala.
Conținutul formal al acestei legi decurge, așa cum am menționat deja, din însuși conceptul de libertate sau autonomie morală: acționează în așa fel încât forma acțiunii tale să corespundă autonomiei morale Dacă motivul acțiunii este un fel de impuls empiric. , atunci subiectul acțiunii se dovedește a fi dependent de natură; acțiunea sa se dovedește a fi în întregime în seria cauzelor și efectelor și nu rămâne liberă. Doar cel care este independent este liber. Acțiunile cu un asemenea conținut moral constituie o serie ideală specială, care tinde spre independența absolută a fiecărei ființe raționale, ca și spre propriul ideal. Ei înșiși sunt legați de legea lor unică și, prin urmare, formează un sistem infinit, în care toate acțiunile se condiționează reciproc; toate există unul pentru celălalt și, în consecință, fiecare are propriul său scop în această serie și numai în acest scop adevărata sa ființă; prin urmare, legea morală primește și de la Fichte următoarea Formulă: „împlinește-ți întotdeauna destinul”, căci doar în scopul ei omul își are ființa umană. În ideea numirii sale, el încetează să mai fie doar o creatură a naturii, un reprezentant al unui tip biologic; devine o etapă în dezvoltarea și dezvăluirea umanității, se dizolvă în ea și în idealurile sale își primește nemurirea. Dacă actul tău poate fi considerat ca minciună în această serie ideală de nemurire, atunci asta înseamnă în limbajul popular că ți-ai îndeplinit datoria, datoria; din punct de vedere filozofic, datoria ta nu este altceva decât semnificația morală a actului tău. În sensul acestor semnificații, totul este liber, căci totul este supus doar metodologiei unei minți teleologice, estimatoare.Personalitatea este aici principiul care aduce în viață acest sistem al rațiunii, organizându-l într-o comunitate de indivizi liberi. Doar în această comunitate, în ideea de stat sau de națiune, individul poate fi liber și poate revendica valoarea unei personalități etice. Въ

infinitatea conceptului social și juridic, el renaște; părăsește mulțimea și punctul ei de vedere disparat, renaște la o viață nouă și se alătură lumii noi, procesului de revelare a lui Dumnezeu în Om. În ideea lui el devine nemuritor, căci o idee trăiește întotdeauna doar în viitor. Astfel, în ideea de libertate, personalitatea lui Fichte va trăi pentru totdeauna, iar oriunde va avea loc lupta pentru această idee, ea se va baza întotdeauna pe idealurile sale etice și, ca instrument istoric, își vor deschide drumul către libertate, aglomerat de inerția timpului și a trecutului său. Cu lumina viitorului și ideea nemuririi ei, ea va lumina calea lentă a prezentului, cu încredere în biruință, căci calea a devenit vizibilă pentru minte.

Dedicat memoriei
I. G. Fichte.
CALEA CUNOAȘTERII FILOZOFICE.
Articol de B. Yakovenko (Moscova).
„..aber der Grand der Wahrheit, ais Wahrheit, liegt doch wôhl nicht in dem Bewusstsein, sondem durchaus in der Wahrheit selber; von der

Wahrheit must du also immer das Bewusstsein abziehen, ah derselben durchaus nichts verschla-gend... Wo daher von der Wahrheit die Rede sein soli, ist es abzuweisen und davon zu abstrahiren.”

<...și singura modalitate rămasă de a ajunge în continuare la adevăr este că se împarte înfățișarea și o distruge individual în inteligență la fiecare parte, în timp ce în această afacere se transferă de facto în cealaltă parte, pe care o va anihila. se întâlnesc mai târziu, unde atunci partea erată va renunţa din nou la tingerea aparenţei».

„Noi, noi, care putem doar reconstrui, nu putem filozofa: nu există nici o filosofare deloc, individual și personal; mai ales filosofia trebuie să fie așa, dar acest lucru este posibil numai în măsura în care noi, cu toată reconstrucția lui, piere și rațiunea pură, pură și singură, iese la iveală; căci aceasta în puritatea ei este ea însăși filozofie.

IG Fichte, Opere postume.

Vol. II 195, 211, 237.

PATRU TIPURI DE CUNOAȘTERE ȘI SENSUL LOR FENOMENOLOGIC.

Pentru un studiu fenomenologic atent, nu este dificil să ne asigurăm că orice cunoaștere, conform aspirației sale esențiale interioare, se potrivește uneia dintre următoarele categorii principale: este fie cunoaștere senzorială, fie cunoaștere a voinței emoționale, fie cunoaștere științifică, fie ,
în sfârşit, cunoaşterea filozofică. Adevărat, se obișnuiește să se evidențieze cunoștințele practice ca o clasă independentă. Dar asta

ar fi cu adevărat posibil și justificat numai dacă analiza fenomenologică și clasificarea cunoașterii ar lua ca moment călăuzitor momentul scopului, care este esențial pentru cunoaștere, care, însă, ar contrazice inevitabil sarcinile reale ale unei asemenea analize.

Privind cunoașterea dintr-un punct de vedere care este esențial pentru ea, așa cum se cuvine unei examinări fenomenologice a cunoașterii, în așa-numita „cogniție practică” nu se poate vedea altceva decât „aplicarea practică” a diferitelor tipuri de cunoaștere la viață, adică, nimic altceva decât utilizarea cunoștințelor în scopuri non-cognitive, străine. Cu alte cuvinte, așa-numita „cunoaștere practică” folosește cunoașterea ca mijloc, sub forma unui instrument sau instrument, în sine nefiind deloc cunoaștere și numindu-se cunoaștere doar reflectată, la figurat, și deci ambiguă.

În ceea ce privește cunoștințele senzoriale, trăsăturile sale cele mai caracteristice sunt naivitatea dogmatică și îngustimea extremă a minții. Într-adevăr, cunoașterea senzorială este întotdeauna concentrată pe ceva separat, fie că este un lucru independent sau un complex de obiecte conectate între ele într-un fel; nu se extinde niciodată nu numai asupra tuturor ființelor în ansamblu, ci chiar și pentru a separa sfere mai mult sau mai puțin semnificative ale acesteia. În același timp, este absolut sigur că ceea ce dezvăluie și afirmă pm-ul este exact același cum este dezvăluit și afirmat. Cunoașterea unui copil sau a unui sălbatic primitiv este cea mai bună ilustrare a acestui lucru. Fiecare copil, fiecare sălbatic nu cunoaște decât o mică bucată de lume; dar amândoi nu au nicio îndoială că această piesă este tot ceea ce există și că ceea ce există există exact așa cum îi este dat în mod sensibil în această piesă. La o persoană adultă și civilizată, acest tip pur de cunoaștere senzorială este, desigur, ascuns și parțial depășit de alte Forme de cunoaștere. Dar în

termeni generali, chiar și el, știind senzual, are de fiecare dată o bucată de ființă separată, în prezența căreia crede cu neclintirea unui sălbatic și a unui copil. Și chiar și experiența de viață cumulată a întregii omeniri, cu toată lățimea orizontului ei, rămâne limitată senzual și, în încrederea ei copilărească, naiv dogmatică.
Cogniția emoțional-volițională, la rândul ei, este caracterizată de subiectivism extrem și arbitrar. Sălbaticul este aici cea mai bună ilustrare: înclinațiile și maximele sale morale, gusturile sale artistice, convingerile sale religioase.
Biblioteca „Runivers”

mereu prins de acele condiții speciale în care se află. fizic, psihic există social, sunt imprimate cu cel mai profund provincialism și își găsesc justificarea nu în ei înșiși sau nu în principiile lor cognitiv mai fundamentale, ci, în principal, în tradiție, în „credința părinților” acesteia. Același lucru se întâmplă și cu omul obișnuit al lumii civilizate: iar el, în judecățile sale morale, artistice, religioase și în general sociale, se ghidează aproape exclusiv de o tradiție emoțional-volitivă, care își are baza în obiceiurile și înclinațiile predominante. a acestei persoane.cercul ceh, națiunea, naționalitatea, rasa sau întreaga omenire civilizată. Instituția socială a modei, poate, dezvăluie cel mai clar această subiectivitate și arbitrar al cunoașterii emoțional-voliționale; instituţia socială a politicii este un alt exemplu extrem de expresiv al aceloraşi calităţi. Acest arbitrar subiectivist, desigur, crește și crește pe măsură ce se coboară de la judecățile emoțional-voliționale mai mult sau mai puțin generale umane, rasiale generale, naționale generale, de clasă generală, la viața individuală, cunoașterea concretă cu caracter emoțional-volițional. Fiecare persoană cunoaște într-un mod emoțional-volitiv orice lucru, orice persoană, orice eveniment, complet în felul său. Astfel, de exemplu, această cunoaștere a iubirii este absolut individuală și aparține în întregime numai persoanei date care o posedă. Și ciascuno il suo bello, vino a ciascuno la sua bella!
Cunoașterea științifică nu este adusă la viață de nimic altceva decât inadecvarea generală și nesatisfăcătoarea ambelor metode anterioare de cunoaștere, dogmatismul restrictiv-naiv al cunoașterii senzoriale și arbitrariul dogmatic-subiectiv al cunoașterii emoțional-voliționale. Dogmatismul naiv al primului dintre ei este incapabil să realizeze ceva valabil și obligatoriu din punct de vedere cognitiv și este complet neputincios în fața prezenței erorilor individuale, în care, urmând adevărata sa înclinație, trebuie să creadă la fel de nezdruncinat ca în adevăruri autentice; arbitrariul subiectivist al acestora din urmă oprește orice posibilitate de a stabili sensul obligatoriu obiectiv al experienței emoțional-voliționale# și condamnă la aderarea necritică la ideile obișnuite^ Spre deosebire de acestea, cunoașterea științifică se caracterizează prin criticitate, generalitate și obiectivism. În recunoașterea lucrurilor, aceasta nu este ghidată de dăruirea lor direct senzorială sau de interesul subiectiv în raport cu ele. Este χo ”chiar să le cunoască esența, principiile, legile lor, de obicei phh
Biblioteca „Runivers”

sursa Datele individuale sunt pentru el doar exemple, ilustratii ale unor cunostinte generale; evaluările emoțional-voliționale îi apar ca ceva complet străin și străin sarcinilor cognitive. Sensul cunoașterii

constă aici în stabilirea relațiilor generale care determină lucrurile, în reducerea lucrurilor la aceste relații, și nu în captarea stărilor lor de moment, schimbătoare și dispărute. A cunoaște natura radiului înseamnă a cunoaște legea lui naturală, care îi reglementează relațiile cu toate celelalte substanțe și, în niciun caz, cum i se pare unei anumite persoane care îl contemplă sau acelei persoane bolnave care așteaptă vindecarea de la el. Cu toate acestea, această caracterizare a cunoștințelor științifice nu este epuizată. Partea frontală a acestor proprietăți ale acestuia sunt alte două proprietăți mai puțin favorabile pentru acesta: specialitatea și ipoteticitatea formalistă. Într-adevăr, cunoașterea științifică este împărțită într-un număr de sfere separate și mai mult sau mai puțin independente, din care fiecare ia ca punct de plecare o serie de presupuneri, mai mult sau mai puțin justificate în experiența care cade pe această Sferă, și mai mult sau mai puțin unificatoare - fiecare în felul său – această experiență într-un sistem închis în sine. Geometria spațiului tridimensional, geometria lui Lobaciovski, teoria mecanică a materiei, sistemul chimic al elementelor etc., sunt o ilustrare vie a unei astfel de specializări ipotetice a științei. Știința nu oferă o singură cunoaștere sintetică a lumii, nici mesaje cognitive necondiționate despre natura existentului și, conform aspirațiilor sale inițiale, nu este în măsură să ofere. Este destinat să se învârte în atmosfera posibilităților cognitive formaliste și să se perfecționeze din ce în ce mai mult în ceea ce privește stabilirea lor și organizarea lor „locală”.

Cunoașterea filozofică apare în lume pentru a duce misiunea științei până la capăt, pentru a realiza ceea ce știința nu realizează și a căror realizare pune piedică cu banii ei, străduindu-se totuși spre ea cu toată puterea. În comparație cu cunoașterea senzuală și emoțional-volițională, cunoașterea filozofică, ca și știința, este critică, caracterizată printr-o străduință pentru obiectivitate și validitate generală. Dar, spre deosebire de știință, și împreună cu celelalte două moduri de cunoaștere, cunoașterea filozofică se dorește să fie necondiționată, obligatorie în toate privințele și, în plus, imediat concretă. În cele din urmă, spre deosebire de toate cele trei tipuri anterioare de cunoaștere, ea vrea să fie cunoaștere holistică, cunoaștere despre întreaga lume, cunoaștere care cuprinde toate părțile și manifestările esenței.

mai mult, cunoaștere perfectă a lumii. Nu vrea să fie singur în colțuri separate ale existenței fie naiv-senzual și emoțional, fie critic-științific; nu vrea să fie ghidată de criterii arbitrare, fie că este vorba despre un lucru dat senzual, un obiect emoțional distins sau o ipoteză științifică; nu este cald. hrănește-te cu abstracții, fie că este vorba de așa-numitul imediat date naturale-experimentate care ascund restul lumii, sau generalități abstracte formal ale științei Cunoașterea filozofică este cunoașterea existentului în forma sa, așa cum este, fără nicio schemă, tendință, obiceiuri care se abate de la astfel de cunoștințe și dificultăți. Ea trebuie să realizeze caracter științific concret sau concretețe științifică^ și întreaga lume este în el. Prin urmare, ea nu poate fi ea însăși fie numai experiență, fie doar știință și trebuie să fie experiență științifică sau știință a experienței. Numai o astfel de sarcină îi creează o poziție complet independentă, lipsită de ambiguitate și de fond. A fi locuitor în experiență sau în știință înseamnă pentru el să nu existe. Ea trăiește

numai în sine, combinând în sine atât experiența, cât și științificitatea. Așa a fost întotdeauna, așa a încercat să fie și doar așa poate fi.

ESENȚA CRITICII FILOZOFICE. ;

După cum sa menționat deja, filosofia, ca și știința și spre deosebire de cunoașterea senzuală și emoțional-volitivă, este și ar trebui să fie critică. Dar numai criticitatea în știință și criticitatea în filozofie sunt departe de a fi același lucru. Dacă pentru cunoașterea științifică criticitatea este coaditìo, atunci pentru cunoașterea filozofică este * conditio sine qua non; dacă știința folosește critica ca mijloc propedeutic, atunci pentru filosofie este o metodă prin excelență.Într-un anumit sens, se poate spune chiar că filosofia nu este altceva decât critică și că, întrucât în știință există una critică; moment, în măsura în care există filozofie, dar, desigur, filosofia este imperfectă și limitată.

O proprietate caracteristică criticii filozofice este critica până la capăt, sau imparțialitatea completă și fără presupoziții. Aceasta înseamnă, în primul rând, că cunoașterea filozofică, începându-și activitatea, renunță la toate teoriile, din anumite judecăți, opinii, puncte de vedere, puncte de vedere și se străduiește

Biblioteca „Runivers”

a aborda ființa în mod direct, fără a aduce ceva propriu, într-un cuvânt, ca un fel de tabula rasa sau un aparat fotografic perfect. Și asta înseamnă, în plus, că ea, lansându-se în munca sa, renunță la certitudinea că ceea ce are în fața ei este senzuală sau într-un alt fel găsește, de fapt, așa cum pare sau se dorește să fie. Cunoașterea filozofică începe cu ignoranță completă și îndoială completă. Poate să fie așa, dar poate să nu fie așa — acesta este motto-ul scris pe steagul avangardei sale. Dacă este așa sau nu așa, și chiar dacă ceva poate fi așa sau deloc așa, și dacă are vreun sens să întrebăm despre asta și să știm, toate acestea trebuie decise în procesul de analiză critică, dar la început rămâne într-o incertitudine completă... Această frunză este verde, spune cunoștințele senzoriale. Dar ce înseamnă o frunză și ce înseamnă verde? cum poate fi ceva verde, cum poate fi ceva? cum se poate întreba despre acest lucru (etc., etc.)? - Se întreabă cunoștințele filozofice. Verdele este numărul de vibrații ale eterului pe secundă, spune Physical Science. Dar ce înseamnă culoarea, cantitatea, fluctuația, eterul, al doilea? Aceste lucruri pot fi legate între ele? cum se poate conecta ceva și cum se poate vorbi în general despre o legătură, conexiuni, o legătură dată (etc., etc.)? — se întreabă filosofia. EA mai departe: ce înseamnă a fi, a exista? Este chiar asta și este exact așa? de ce, fiind așa o dată, nu e așa altă dată? ce înseamnă o dată și de două ori și ce înseamnă să fii? etc., etc. etc.

Se poate obiecta (și adesea obiectează) că, totuși, cunoașterea filozofică nu este capabilă să fie complet consecventă în critica sa: în două privințe, ea se bazează cu siguranță pe premise pe care ea însăși le presupune. Și, în primul rând, admite întotdeauna prezența a ceea ce apoi se îndoiește, a ceea ce critică și dezintegra, în care caută să pătrundă Fenomenologic. Dar o asemenea obiecție se bazează pe o atenție insuficientă acordată însăși formulării întrebării în critica filozofică. Presupunând sau presupunând pentru sine ceva, de exemplu, prezența unei frunze verzi sau un astfel de număr de vibrații ale eterului pe secundă, acesta din urmă admite sau presupune în același

timp posibilitatea deplină ca o asemenea prezență a unei frunze. sau vibrațiile este un miraj sau chiar o absență directă, neant, doar un semn sau un sunet verbal. Iată o frunză verde, spune criticul filozofic; adică el se comportă ca

niște numerar – este imediat gata să-și revină – doar se preface că sunt astfel de numerar; este încă necesar să vedem dacă este așa, dacă este prezent și, în general, dacă se poate vorbi în astfel de cazuri sau în toate cazurile în general de prezență; dacă numerarul are vreo rațiune de a fi; etc.

În al doilea rând, cunoașterea filozofică – deci obiectează sau pot obiecta – presupune inevitabil și, prin urmare, se presupune, ca o lucrare cognitivă împreună cu toate propriile sale. principii, norme, principii și principii fundamentale; apropiindu-se de orice obiect dat, se îndoiește, chiar dacă se îndoiește de esența și de posibilitatea însăși dăruirii sau a dăruirii sale în general; îndoindu-se de ceva, efectuează astfel o muncă cognitivă, ghidată de anumite legi cognitive; cu alte cuvinte, critica filozofică se bazează pe postularea dogmatică a cunoașterii sceptice a sogrogului și a legilor lui în special.– Această obiecție este mult mai serioasă decât cea anterioară și în esența ei mult mai dureroasă și Fundamentală; dar se bazează şi pe o înţelegere insuficientă a poziţiei critice. Într-adevăr, îndoindu-se de obiectul prezent și supunându-l unei examinări critice, cunoașterea filozofică, în primul rând, nu își dogmatizează câtuși de puțin propria prezenta ca activitate sceptico-critică; dimpotrivă, din prima clipă pune la îndoială atât critica, cât și el. Întrebând despre cum și de ce un obiect este prezent și dacă este prezent deloc, cunoașterea filozofică întreabă simultan ce înseamnă să întrebi despre el, cum și de ce este prezentă o astfel de întrebare, cum și de ce este posibilă interogarea în general etc. , și etc. În plus, trebuie să distingem între premise și premise! Un lucru este atunci când ceva este presupus în așa fel încât prezența presupusă să aibă o influență cognitivă pozitivă asupra cursului analizei; este o altă chestiune când ceea ce se presupune este presupus ca material de luat în considerare, doar ca ceva ce este supus cercetării și certificării sale.Presupoziția activității sceptice în analiza critică a ceea ce este prezent se încadrează cu siguranță sub cel de-al doilea concept de presupoziție. Ea se marchează nu ca o dogmă propusă inițial, ci încă o întrebare deschisă și exact în aceeași poziție se află principiile sau legile muncii cognitive produse în acest caz. În măsura în care reglementează însuși conținutul acestei lucrări, i.e. un anumit lichid, în care se îndoiesc, trebuie încă dezvăluit, determinat și verificat pe acest numerar în sine; cu alte cuvinte, ca

În timp ce se concentrează pe ceva dat, activitatea sceptică a cunoașterii trebuie, de asemenea, să arate critic cum sunt legile sale, cum afectează acestea ceea ce este prezent în mod critic, dacă o astfel de influență este posibilă și justificată deloc și așa mai departe. În măsura în care aceste legi sau principii guvernează activitatea cea mai sceptică, ele cad sub scepticismul care este îndreptat împotriva acestei activități în același timp cu scepticismul care este îndreptat împotriva obiectului prezent. Nu este nimic de speriat din partea IG de

vreun regressus la nedefinit, deoarece atitudinea sceptică față de existența celei mai sceptice activități în acest caz demonstrează și epuizează de obicei atitudinea sceptică față de atitudinea sceptică în general. Regressus la nedeterminat va fi aici rodul jocului formalist al conceptelor în mod deliberat abstracte, și nu rezultatul unei stări de lucruri din punct de vedere al conținutului, pentru care este suficient să ne îndoim o dată de activitatea sceptică și să o examinăm critic și să nu o repeți. același număr infinit de ori.
Astfel, imparțialitatea și lipsa de presupoziții ale cunoașterii filosofice se exprimă în faptul că, procedând la o analiză critică a ceea ce se găsește, ea nu predetermina nimic dinainte, nici natura obiectului său, nici raportul său cu acest obiect, nici relația sa cu sine, nici natura relației sale în general, nici natura vreunei relații. Cu alte cuvinte, este complet adogmatic în rezultatul său, în principiul său Fenomenologic. Ia orice dat disponibil, dar se observă imediat: deși îl iau, nu știu dacă este ceea ce pare și ce înseamnă că îl iau și dacă este îndreptățit etc. d.; Voi lucra și în procesul de lucru voi afla toate acestea, precum și însăși legitimitatea muncii mele. Orientarea cunoștințelor filozofice pe dat, înseamnă doar și numai preliminar.
Dar pe lângă această etapă inițială pur negativă, există un alt moment, ceva mai pozitiv, în munca critică a filosofiei. Și anume, orientarea îndoielnică către orice pre-găsit dată, după o analiză critică a pre-găsitului, dezvăluirea tuturor laturilor și posibilităților sale, stabilirea contradicțiilor și necontradicțiilor sale, duce cunoașterea filozofică la convingerea că printre date disponibile sunt date, filozofic complet ъ nesigure , dogmatic intern, pline de arbitrar și subiectivitate, și există date, mai stabile, mai autonome și mai concludente. Printre primele date, după cum se dovedește, sunt

prezenţa unei ordini senzuale şi emoţional-volitive. Dar date mai nepărtinitoare și obiective sunt așa-numitele date „culturale”, adică date ale științei, vieții publice și juridice, artei, religiei, economiei etc. Desigur, marea lor deschidere și obiectivism nu înseamnă încă o libertate totală de dogmatism și presupoziții: chiar și date culturale pot servi pentru cunoașterea filozofică doar ca un punct de plecare preliminar. Dar acest punct de plecare, o astfel de orientare, un astfel de început este mai pozitiv și mai profitabil pentru cercetarea filozofică, pentru că nu totul în el este deja supus îndoielii, pentru că filosofia este capabilă să se ocupe de el mai liber și mai îndrăzneț, pentru că pornind de la ea, este mai aproape de îndeplinirea sarcinii sale; într-un cuvânt, pentru că daturile culturale sunt deja în mare măsură date „critice”. În fețele lor este fix și în numerar dat rezultatul acelei critici curgătoare inconștient la adresa naivului dat, pe care cunoașterea filozofică o repetă apoi la început principial și conștient.
OBIECTIVISM ȘI SUBIECTIVISM.
Din tot ce s-a spus, reiese deja că, în efectuarea analizei sale critice, neîncrezând în orientarea sa primară și căutând o orientare mai sigură și mai stabilă, cunoașterea filozofică nu înseamnă, în principal, două instanțe negative, lupte, în esență, cu doi duşmani: cu obiectivismul şi cu subiectivismul. Orice dogmatism, orice arbitrar, toată naivitatea – fie că este senzuală, emoțional-volitivă, științifică sau chiar filozofică – este fie obiectivistă, fie

subiectivistă. S-ar putea să nu aibă întotdeauna o înfățișare obiectivistă sau subiectivistă, ci o esență obiectivistă sau subiectivistă neîndoielnică.
În ceea ce privește obiectivismul, critica filozofică întâlnește, în primul rând, cele două forme groaznic dogmatice ale sale: cu acceptarea realistă a lucrurilor așa cum sunt date în cunoașterea senzorială și cu o recunoaștere ceva mai critică, deși nu mai puțin grosolană, dincolo de fenomene ale existenței, al unui substrat omago necunoscut, al unor mistici „singuri”, al unui „lucru în sine” al lui Kant, al unor „nu

cunoscut" Spencer. Realismul naiv se prăbușește imediat sub lovitura întrebării critice cum să concilieze obiectivismul lucrurilor imediat date pe care îl afirmă cu dependența evidentă a acestei date de proprietățile, gusturile și arbitrariul subiectului, cum să explice erorile care sunt atât de date. întâlnite adesea în cunoașterea senzorială și, în sfârșit, cum să verificăm că lucrurile sunt în realitate așa cum sunt cunoscute în mod sensibil, dacă vedem din nou singurul criteriu al adevăratei lor ființe în aceeași cunoaștere senzuală ? agnosticismul în toate formele sale, cererea critică de a explica modul în care cunoașterea realizează prin afirmarea ei ceva esențial de necognoscibil. Dacă, totuși, este cunoscut drept incognoscibil, atunci, folosind acest concept, cunoașterea filozofică devine prada unei teribile ambiguități, căci, fiind astfel cunoscut, incognoscibilul nu mai este incognoscibil, ci ceva, chiar și în cel mai mic mod, deși într-una dintre proprietățile sale, cunoscută; dacă este într-adevăr incognoscibil, atunci nu este pentru cunoaștere și nu poate fi cunoscut în niciun fel, nu poate fi cunoscut nici ca incognoscibil. Astfel, atât dogmatizarea naivă a „existentului”, cât și dogmatizarea naivă a „absentului” se prăbușesc la fel în același moment în care lama criticii filozofice îi atinge.
Dar obiectivismul are și alte manifestări, mai subtile, în cunoaștere. Pe el se bazează orice substanțialism, adică. orice cadru de unul, două sau mai multe lucruri concentrate în sine, cu altele în interacțiune sau acord reciproc de a fi lucruri. Așa este, de exemplu, monismul cosmic al lui Giordano Bruno, care își imaginează lumea ca pe un lucru gigantic, prezentat cu independență cunoașterii omului; acesta este monismul absolut al lui Spinoza sau (din modernul) Bradley, care postulează existentul ca fiind ceva simplu și necondiționat unul; așa este dualismul cartezian dintre suflet și materie, care le transformă în două entități exterioare una față de cealaltă; acesta este pluralismul monadologic al lui Leibniz, ca și cum substanțele „dincolo de poziționarea” spațial unele în raport cu altele; acesta este conceptul de sine al lui Fichte, în care s-a transferat și în care a condensat semnul naiv-substanțial al lucrurilor „în afara-pozitive”, luat de el de puterea analizei critice din lucrurile cunoașterii senzoriale; și așa, în cele din urmă, este cea care umple întreaga lume cu sine și împreună cu ea, ca pe coloana ei, poartă variabilitatea „substanțializată” a lui Bergson. Poate cea mai subtilă Formare a obiectivismului și substanțialismului este cea mai nouă, Logos. nr. 1.
3

pe urmele lui Lotze, filosofia valorilor. Așa cum odată Platon a împărțit și a plasat între el în raport cu „pozitivitatea din afară”

două regate - ideile și existența pământească, ea se împarte și se deosebește unul de celălalt și sferele - valorile fiind, atunci forțând valorile într-un fel miraculos de a coborî din nori spre a fi, și a fi, pentru a ajunge cu buzele lacome la sursele de nectar valoros. Toate aceste forme ale filozofiei obiectiviste sunt lovite de o lovitură decisivă prin dezvoltarea acelorași întrebări din formularea cărora se leagănă și formele mai grosolane menționate mai sus. Orice obiectivism este condiționat de o atitudine „din afara solului”, de o de „proiecție”, de un decor naturalist, material. Și orice obiectivism trebuie să se întrebe pe ce bază face asta. În acest caz, un rezultat complet neașteptat este șters la Í: obiectivismul j se dovedește a fi doar una dintre Formele subiectivismului. Într-adevăr, proiecția, poziționarea în exterior a unui lucru - în toate variațiile sale grosolane și mai rafinate - este interpretarea unui lucru prin analogie cu sine, înzestrarea acestuia cu acea determinare a voinței și acea atitudine volițională față de tot ceea ce îi este străin, care direct will-pere* trăiește în sine însuți. Substantivalizarea obiectelor – fie că sunt lucruri separate, sferele lor întregi, lumea întreagă, sau chiar sferele nemateriale ale existenței, indiferent – se bazează pe experiența interioară a autodeterminării volitive, naturalismul – pe un fel de spiritualism direct, pe o interpretare animistă după chipul şi asemănarea sa . O analiză a cunoștințelor senzoriale la un copil sau un sălbatic stabilește acest lucru cu o claritate irevocabilă.
În ceea ce privește subiectivismul, care este astfel în ultimă instanță și în esență singurul dușman fundamental al cunoașterii filozofice, atunci, pe lângă forma sa obiectivistă foarte complexă și complicată, are și o serie întreagă de altele mai simple și mai subiectiviste. Printre ele se numără următoarele două magie cainele aspre: interpretarea na și ne-psihologică a tot ceea ce există în termeni de dăruire mentală, atât de caracteristică așa-zisului idealism fenomenal, și atribuirea mai critică, dar nu mai puțin grosolană a tuturor lucrurilor. care există pentru un singur principiu spiritual sau forță, practicată invariabil de fiecare învățătură spiritualistă. În același timp, idealismul fenomenalist este anulat de o simplă constatare critică a faptului că majoritatea prezențelor ființelor nu au nimic în comun cu viața mentală și că psi

interpretarea holistică este creată în idealismul fenomenalist pur și simplu prin neglijarea dublului sens al expresiei: „conținutul conștiinței sau al cunoașterii”. Căci orice poate fi și deveni mulțumit în sens obiectiv, adică. în experiența mentală și păstrându-și independența interioară și originalitatea. De exemplu. 2χ2 \u003d 4 poate fi gândit cât de mult doriți, dar acesta nu devine în sine un gând mental viu; or, Simfonia a șasea a lui Beethoven poate fi ascultată și experimentată muzical cât de mult dorește, fără să devină în niciun caz o colecție de senzații auditive și experiențe emoționale.b b la urma urmei, tot ceea ce există în ceea ce privește viața psihică. Mai mult, deoarece postulează de obicei o singură substanță mentală (sau multiplă), ceea ce o deosebește de idealismul fenomenalist, este îndreptată împotriva și distrusă de întrebările prezentate formei obiectiviste a subiectivismului.
Dar, pe lângă aceste Forme, subiectivismul are și foarte subtil, la prima vedere, abia perceptibil. Așa este, de exemplu, construcția hegeliană a existentului ca idee care se dezvoltă dialectic; căci

mișcarea dialectică pe care o introduce în mișcarea existentă este împrumutată din sfera gândirii pur formaliste, care este profund subiectivă în formalismul ei, ca orice formalism în general, fiind rezultatul unei opoziții naive a gândirii și a unui obiect „extern”. la ea; și, de asemenea, pentru că mișcarea dialectică a lui Hegel se realizează după schema complicării treptate a conștiinței umane de la percepția senzorială până la cea mai înaltă înțelegere rațional-holistică a ideii. Așa, și exact din același motiv, este construcția lui Cohen a ființei în termeni de cunoaștere pură. Așa este efortul modern de a transforma logica într-o matematică universală, care se numește logistică, pentru că se bazează și cu tot corpul pe subiectivismul de a abstrage gândirea din conținuturile și obiectele sale, opunând-o acestor conținuturi și obiecte și, totuși, interpretând ea ca un logic și teoretic universal semnificativ . Așa este idealismul teleologic, pe lângă subiectivismul obiectivist al valorilor menționat mai sus, care încă suferă de efortul de a restabili filozofic, sub forma unui echivalent schematic, realitatea separată și opusă direct dată sentimentelor și experienței.

lucruri puse de gândire. Aceasta este, în cele din urmă, încercarea lui Bergson de a reprezenta ființa ca un flux neîntrerupt de schimbători. afirmă, deoarece împrumută schema acestui flux din experiența interioară, din sfera experiențelor emoțional-volițiоnale profunde, ameliorând astfel nu foarte mult în final, așadar, „mănunchiul de percepții” al celebrului Hume.

CARACTERISTICI POZITIVE ALE CUNOAȘTERII FILOZOFICE.

Astfel, în lupta sa pentru esența ființei, critica filozofică are două etape și atinge, respectiv, două rezultate. Prima dintre acestea este doar provizorie; al doilea este înzestrat cu toate proprietățile pozitive ale realizării. Primul rezultat, concentrând în sine eforturile primei etape, este răspunsul la întrebarea inițială arhimediană a cunoașterii filozofice pentru sine: În oceanul nemărginit al numerarului naiv-dogmatic, critica filozofică, prin îndoială și dezintegrare nemiloasă, descoperă puncte fixe și mai mult sau mai puțin definite ale valorilor culturale. În felul acesta își creează posibilitatea unei orientări mai mult sau mai puțin definite și, în egală măsură, a unei procesiuni critice ulterioare. Aceasta din urmă constă în abstracția din που στώ găsită a schemelor obiectiviste și subiectiviste rafinate care o desfigurează. În esență este o repetare a aceleiași lucrări critice, dar într-o Sferă mai înaltă, definită și diferențiată, ca să spunem așa. Așa cum marmura trebuie mai întâi să fie cioplită aproximativ de mâna unui pietrar și abia apoi cade sub dalta creatorului, tot așa masa naivă de numerar trebuie să dezvăluie mai întâi o formă aspră, pentru ca apoi, cu lama celui mai subțire bisturiu, toate stratificările străine pot fi îndepărtate din acesta. Abia atunci atât proiecția „poziției din exterior” (obiectivism), cât și proiecția „poziției din interior” (subiectivism) sunt în cele din urmă depășite, iar dările culturale se dovedesc a fi „conținuturi pure” sau „numerare simple”, nici plasate. în lumea din afara cunoașterii sau cunoașterii, nu în suflet sau în procesul cognitiv, ci pur și simplu ca prezent, ca atare, liber de orice fel de transcendență și transcendentizare și apărând în acel imanentism autentic care este inerent fiecăruia dintre

ei și fiecare dintre ele, ca să spunem așa, realizează sau realizează. La urma urmei, sub razele analizei critice, atât puful în sine, cât și lumea exterioară devin simpli cash de acest fel, cash printre alți bani.

În această etapă finală a drumului său, cunoașterea filozofică dobândește două proprietăți pozitive principale: atinge cel mai înalt caracter științific și cea mai profundă imediatitate. În ceea ce privește primul dintre ele, înseamnă implementarea ideală a eforturilor oricărei cunoștințe științifice. Într-adevăr, fiecare știință se străduiește să recunoască obiectul exact așa cum este în sine, să-l ia în adevărata sa esență, aruncând la gunoi toate obiceiurile, șabloanele și schematizările unei viziuni subiectiv naive. Ea urmărește să excludă complet subiectul cunoscător din sfera cunoașterii, să uite de el pentru totdeauna și să se ocupe doar de însăși esența obiectului său. Matematica în acest sens reprezintă limita cea mai înaltă pe care a reușit să o atingă stabilirea științifică a științificității și excluderea științifică a influențelor subiective. În matematică, numerarul matematic există de la sine, intră în relații de la sine , construiește complexe complexe de la sine și așa mai departe

Cunoașterea filozofică continuă linia științificității și mai departe. Ea arată că excluderea științifică a subiectului cunoaștere în identificarea științifică a numerarului este ca o simplă „uitare naivă” și că, pentru a-l exclude cu adevărat, trebuie făcută o analiză critică atentă a rolului pe care acest subiect îl joacă în tăcere în cunoașterea științifică. . Această analiză relevă că acest rol este mare în toată lumea, chiar și în cele mai rafinate poziții științifice; el descoperă că așa-numitele științe nu dezvăluie pur și simplu banii ca atare, ci, în mare măsură, le construiesc din ele însele, implicându-i astfel în scheme cognitive subiective exterioare lor. Tocmai acesta este motivul formalismului și ipotetismului științelor speciale, care le limitează atât de mult orizonturile și le îndepărtează de esența lucrurilor. Adevărata științifică, științificitatea până la urmă poate fi atinsă numai dacă subiectul cunoaștere este exclus în mod conștient în toate sensurile, prin puterea excluderii analitice, dacă este condamnat la uitare după cea mai intensă contemplare și rechemare, ca să spunem așa, „uitat critic. ”. Matematica ia, . de exemplu, înmulțirea (2χ2 = 4) de parcă, în prezența ei, nu ar exista niciun subiect care să producă această înmulțire, investind ceva din sine în implementarea ei, ca și cum această înmulțire

petrecut de la sine și de la sine, în virtutea proprietăților interne ale numerarului care o constituie. Filosofia nu se mulțumește cu asta, nu este de acord cu un asemenea „parcă”; ea vrea să fie destul de sigură că subiectul într-adevăr nu are nimic de-a face cu el și că „parcă” nu este o dulce auto-amăgire care nu corespunde realității, ci doar o inexactă, familiară cunoașterii, o formulare ipotetică a stării. de lucruri. Prin urmare, critica filozofică pune la îndoială poziția cunoștințelor matematice (2χ2=4) și se întreabă dacă, totuși, subiectul cunoaștere nu participă efectiv la multiplicarea matematică. Fără îndoială, ea devine curând convinsă că astfel multiplicarea construită a matematicii transmite formal și reprezintă ipotetic numerele de

numerar implicate în ea. Astfel, filosofia cere și se străduiește să îndeplinească condițiile nu doar ale științificității, ci și ale științei critice, științei științifice sau pătrate, științei științei, științei științei sau rațiunii. Și tocmai în asta constă transcendentalismul ei, adică predarea prezențelor ființelor din interiorul lor, și nu din exterior, din natura lucrurilor „pozite în interior”, și nu din interior, din natura conștiinței cunoașterii „pozite în interior” sau înțelegerea ființelor ca fiind. Kant a privit ființa prin ochii științei în general, a încercat să o dezvăluie în termeni și forme de caracter științific simplu și a criticat subiectivismul doar în starea sa pre-științifică, naivă. Prin urmare, Critica rațiunii pure marchează stadiul primar, naiv, ca să spunem așa, al transcendentalismului. Mai degrabă ar fi numită Critica experienței simțurilor sau cel mult Critica rațiunii; căci chiar şi acele probleme cu care se ocupă „dialectica transcendentală” sunt luate de Kant nu în formularea lor cea mai înaltă raţională, „critico-ştiinţifică”, ci în iluminarea senzorio-conceptuală a esenţei lor problematice. Marele merit al marilor săi discipoli, Maimon, Fichte și Hegel, a fost ridicarea treptată a transcendentalismului la gradul doi, interpretarea treptată a existentului nu mai în termeni de „categorii” științifice, ci în termeni de „idei” filosofice. Iar pentru ei, desigur, partiturile cu subiectivism nu erau încă terminate. Dar, după încercările lor de a dezvălui ființele într-un mod critic-științific, sau într-un mod transcendental în sensul cel mai înalt al cuvântului, nu este atât de departe nici o recunoaștere complet-fără, în afara subiectivă a ființelor, nici la transformare. a filozofiei într-o adevărată știință a științei.
Așa cum, în fața naturii sale științifice, cunoașterea filozofică implementează în mod ideal tendința științifică a cunoașterii științifice,

efortul său pentru raționalitate, așa că în fața spontaneității sale ridică spontaneitatea naivă la o stare ideală. Dar numai în timp ce în primul caz există o simplă expansiune și înălțare a științificității, în acest al doilea caz are loc o adâncire radicală sau chiar o transformare a imediatei experienței naive. De la caracterul științific „științific” – trecere directă la caracterul științific filozofic; de la imediatul experienței naive, există o cale critică lungă, mediată de cunoașterea științifică a științei, până la imediatitatea cunoașterii filozofice.Într-adevăr, există imediatețe și imediatețe! Imediatitatea experienței naive cotidiene, imediata sentimente, emoții și voință, este o imediatețe schimbătoare, instabilă, capricioasă, trecătoare, aproximativă. În fiecare minut este gata să schimbe înfățișarea dăruirii prezente, fără să-i pese câtuși de puțin de consistența reciprocă a formelor pe care le dă succesiv, fiecare moment dat fiind ghidat în efortul său de un anumit interes, surprinzând această prezenta doar în măsura în care ea. este convenabil sau util dat fiind temporalul și spațial dat, precum și diverse alte condiții date subiectului cunoaștere. Aceasta este instantaneitatea „sclipurilor”, „a impresiilor”, a numerarului inexistent, inexistent. Acestea din urmă sunt prezentate în ea într-un mod cu adevărat reflectat, rezonant sau indirect. Într-un cuvânt, din punctul de vedere al celei mai înalte cunoștințe adevărate, aceasta este o imediatitate indirectă sau imaginară. Strâns legat de această proprietate este aceea că este

limitată, fragmentară, parțială, că este o imediată excizată și pur convențională. Luând numerarul dintr-un punct de vedere complet arbitrar și în continuă schimbare, îi încalcă astfel continuitatea și integritatea internă, îi descompune și îi delimitează. Aceasta este imediata „bucăți” sau abstracțiuni; este imediatitatea formală, străină de natura concretă a însăși prezențelor ființelor. Și, prin urmare, aceasta în sine este o imediatețe pur subiectivă, imediatitatea experiențelor subiective reflectate în esența ființelor și învăluind-o cu un nor impenetrabil de subiectivism arbitrar.Cunoașterea filozofică, prin însăși aspirația ei interioară, se îndepărtează de un astfel de indirect și abstract, schematic. imediată. Ea cunoaște o altă imediate, una plată, concretă în totalitatea sa, autentică în concretețe. Aceasta este imediata nu a reflectărilor subiectului asupra ființei, ci a prezenței însăși a ființei, nu a reflexiilor, ci a existențelor. Ea este complet neschimbată, unde
Biblioteca „Runivers”

numerar temporar, complet variabil, unde numerarul este modificabil nu în funcție de umbra pe care subiectul care îl cunoaște o aruncă asupra sa, ci după natura sa interioară; durează acolo unde durează numerarul și dispare acolo unde numerarul dispare în esență. Este adecvat și, prin urmare, nu capricios și aproximativ, nu limitat și nu condiționat, nu fragmentar, nu dur și nu decupat. Se ridică fundamental deasupra abstracției, mai presus de orice formalism. Aceasta este realizarea celei mai înalte tensiuni analitice, cel mai mare efort de a îndepărta vălurile fantomatice ale imediatei senzuale-emoționale. Într-un cuvânt, este imediată, critică și rațională. Pentru cunoașterea filozofică nu există o mare cădere, chiar mai multă autodistrugere internă, ca o chemare de a reveni la imediatul aruncat a arbitrarului și subiectivismului și a se hrăni cu vagitatea experienței. Fiind născut în minte, fiind crescut în minte și în minte realizând respingerea naivității și abstracțiunilor, cunoașterea filozofică în minte, așezându-l din ce în ce mai departe, printr-o realizare critică din ce în ce mai mare a raționalitatea, câștigurile din nou și pierdute și, odată cu aceasta și dezmințită, imediatitatea.
Din toate acestea reiese clar că cele două au indicat proprietăți de bază ale cunoașterii filosofice, natura științifică și imediatitatea, se completează reciproc, se condiționează și se acoperă reciproc. Nu există științifică adevărată, fără prezența însăși esenței, adică fără dăruirea ei imediată. Nu există o imediată adevărată, fără eliminarea completă a subiectului și a schemelor sale, a umbrelor și a strălucirii, adică fără identificarea științifică a existentului. Ambele împreună, în amintirea lor interioară, semnifică realizarea celei mai înalte raționalități, realizarea însăși esenței.— Pentru a deveni cu adevărat științifice sau raționale, cunoașterea filozofică trebuie să treacă până la capăt prin arta criticii. Pentru a avea entități esențiale în prezență imediată sau pentru a le enunța mistic, cunoașterea filozofică trebuie să arunce vălul Maya care le învăluie. Astfel, calea „încrucișată” a chemării filozofice este calea critică de la îndoiala fără margini la misticismul pozitiv, este calea critic-mistică. Din mijlocul reflexiilor departe subiective ale existentului, ea duce la existentul însuși în toată diversitatea lui, în toată universalitatea prezențelor sale concrete.
Biblioteca „Runivers”

ESTE.

Totuși, dacă cunoașterea filozofică realizează și misticismul critic, rațional sau, ceea ce este același lucru, intuiționismul critic, rațional, atunci nu se identifică în niciun caz cu ceea ce se înțelege de obicei prin misticism și intuiționism. Căci așa cum există critică și critică, există misticism și misticism, intuiție și intuiție!

De fapt! Misticismul religios și toate imitațiile sale filozofice (de diferite tipuri de transcriere raționalistă a unui dispozitiv gnostic religios) sunt întipărite cu negativitate nu numai în curs, ci și în însuși rezultatul cunoașterii îndreptate spre a fi în fața lor. Orice misticism ia existentul în termeni de „opus”, „inexistent”, respinge toate proprietățile și calitățile în raport cu existentul, ca să spunem așa, neagă existentul însuși sau nu îl realizează și, în același timp, își semnează. eșecul de a realiza. Lăsând deoparte inconsecvența internă a unui astfel de comportament, întrucât negația filosofică nu poate decât să se bazeze cel puțin teleologic, adică, în realizarea sa finală, pe afirmarea a ceea ce există cu adevărat, este imposibil să nu recunoaștem că negativitatea pură presupune pentru misticismul obișnuit același lucru. și alte proprietăți care sunt străine adevăratei înțelegeri filozofice. Și anume, misticismul pur negativ este inevitabil abstract și indirect. Cu alte cuvinte, ea nu dobândește existentul însuși în toată concretetatea și diversitatea lui, ci se oprește la indicii ale acestuia „din contra”, al cărui preț este doar aproximativ aproximativ, secundar, formal ipotetic, ca oricare altul — toate cu atât mai mult, negativ — simbol — Misticism critic sau rațional (nu raționalist) — Filosofic, dimpotrivă, este negativ doar pe cale și absolut pozitiv în realizare. Drept urmare, în fața ei nu se află simboluri care să facă aluzie vag la ființă, ci ființa însăși în toată concretetatea ei directă și imperioasă. Fiind complet critic și deci rupând cu lama criticii ultimul văl al abordării simbolice a ființei, este și mistic până la capăt, la atingerea ei contopindu-se complet cu ființa în fiecare moment al ei, adică.

Strâns legat de aceasta este faptul că, spre deosebire de misticismul obișnuit, este, ca și ființa însăși, plural, multiplu, pluralist. Într-adevăr, toate eforturile misticismului cu jumătate de inimă, religioase, estetice sau raționaliste s-au încheiat și se încheie.

Biblioteca „Runivers”

indicație negativ-formalistă a ceva unic, care este ceea ce există și, în plus, tot ceea ce există. În această unificare a totul într-un singur punct, dar întunecat, întunecat, căruia i se atribuie o substanțialitate „în afara pozitivității”, se dezvăluie profundul obiectivism „subiectivist” al unui asemenea misticism. Nu este încă în cele din urmă eliberat de subiect, care se pune aici în ființă ca o formă complet formală, abstractă, golită de unitate. În același timp, este complet indiferent dacă această proiecție abstract-formalistă va fi produsă sub forma unor „Ev, după metoda lui Plotin, sau sub forma unui absolut de super-atribut, după metoda lui Spinoza, sau în Fichte Cu toate acestea, ceea ce este în ea este mototolit, turtit, lipsit de diversitatea sa, de chipul său, de sufletul său, ceea ce înseamnă că este distorsionat și nu este realizat. — Misticismul filosofic, dimpotrivă, salvează toate trăsăturile adevărate ale prezența ființelor, refuzând odată pentru totdeauna toate formele de monism, cu excepția celei care consideră esența în fiecare dintre existențele sale

concrete ca o existență complet independentă, concentrată în sine, determinată de sine și din sine.

Acest pluralism al ființei, care se dezvăluie ca rezultat al misticismului autentic, critic, se exprimă în primul rând în independența completă și autosuficiența unor „sfere fatale ale existenței” largi separate: sferele morale, frumoase, sfinte, economice, cotidiene, etc. În înțelegerea monistă, aceste sfere ale existenței sunt întotdeauna reprezentate după schema uneia dintre ele, care denaturează simbolic atât trăsăturile caracteristice sferelor reprezentate, cât și esența specifică, specială, a celei care joacă rolul sferei reprezentative. Cel mai adesea, toate sferele sunt schematizate în termenii unei scheme a ființei, iar existentul este prezentat ca un fel de principiu unic și unic, în sine substanțial, existent, în care toate diferențele dintre moral, frumos etc. înec.Dar nu lipsesc şi în schematizări etice, estetice, chiar economice, mai ales religioase. Între timp, pentru esențial, lipsit de prejudecăți și prezumții de înțelegere, momentul moral, de exemplu, există, rămâne și nu poate fi decât un moment moral. Critica filozofică trebuie să-l dezbrace de tot, de cele mai acrete și pietrificate stratificări ale naturalismului și esteticismului, ethiem și economismului. Abia atunci ea îl va înțelege în prezența lui morală imediată. Ca atare, nu apare și nu poate apărea în niciun alt fenomen decât cel moral. Și acolo,

acolo unde apare altfel, propriu-zis, nu există, iar apariția ei este autoamăgirea unui gând insuficient de critic. În morală... sau, mai bine zis, în morală, adică. morala, nu exista nimic frumos, sfant, util, existent etc. Moralitatile sunt morale, moral prezente, fiecare in felul sau, din sine, in concretismul sau aparte. La fel, în frumos, sau, mai bine zis, în frumos, i.e. nu există nimic moral, sfânt, util, existent etc. Lucrurile frumoase sunt frumoase, frumos prezente, fiecare pentru sine, cu propria ființă, în propria sa particularitate concretă.

Dar acesta nu este sfârșitul pluralismului existenței. Se exprimă nu numai în diferența și independența Sferelor, ci și în diferența și independența numerarului. Totul în ființă, tot ceea ce este, tot ce există, adică. tot ceea ce există sau este, este și este, ca ceva ce este, ca tocmai cutare și cutare ființă. Fiecare numerar, fiecare ființă, este de sine stătător, concentrat în sine, reglementat și guvernat de sine; fiecare prezent este propria sa lege, propria sa determinare, propria sa sursă de viață. Poate că este mai bine, este cel mai clar din toate în fața numerarului matematic și artistic. Nu se epuizează cele două matematice sau diferenţialul de la sine? Nu-și dă el însuși existență, lege, expunere? Și nu se apropie de concretitatea deplină, de prezența deplină a ființei în fața sa, mult mai aproape decât așa-zisul lucru al experienței senzoriale directe, complet incapabil să dețină identitatea de sine și deci lipsit de orice înțeles interior? Și creația de muzică! Nu fiecare dintre ei își trăiește propria viață plină de originalitate și concretețe? Se definește într-adevăr în ea ca atare, dacă de ea se lipește doar cu buzele unei veritabile, ultime înțelegeri critice, măcar ceva după categoriile de ființă, moralitate, sfințenie etc.? Nu fiecare prezență muzicală își realizează legea armonică proprie, unică, unică dată și prezentă?! Și nu este la fel cu toate celelalte manifestări artistice ale existenței, cu creațiile de pictură, sculptură, arhitectură?! Nu este oare necesar

pentru înțelegerea lor reală, pentru existența lor actuală, să se „uite” atât de „critic” încât vopselele, marmurele și masele de piatră care se opun în proiecție să fie și ele uitate, astfel încât însuți, îmbrăcat subiectiv în ele, în

singurul și cel mai concret sens armonic al fiecăruia dintre ei?!
În acest pluralism propriu, misticismul critic al cunoașterii filosofice, și împreună cu calea filosofiei în general, își atinge finalul. Subiectivismul cade în cele din urmă la cele mai subtile forme filozofice. Punctul atins prin cunoaștere, adevărata înțelegere a existentului, asimilarea sa rațional-intuitivă, transcendental-mistică, nu mai marchează nicio rămășiță subiectivă, căci în fața lui este depășită orice transcendentism, orice delimitare a existentului. Misticismul pluralist înseamnă numai și numai ființă auto-pluralistă. Aceasta nu este nicio simbolizare, nici măcar cea mai autentică, ci pur și simplu prezența ființelor în toată pluralitatea și concretitatea lor esențială. Totalitatea holistică a existentului este totalitatea holistică a cunoașterii filozofice, critic până la capăt și mistic până la capăt adâncit. Și, invers, sistemul ultimei cunoștințe filozofice autentice, sistemul transcendentalismului, este sistemul celei mai plurale ființe.

DESPRE SISTEMUL DE VALORI.
Articolul prof. G. Rickert (Freiburg).
Nu am încredere în taxonomi și îi evit. Voința față de sistem este o lipsă de sinceritate.” Mulți gânditori ai timpului nostru ar subscrie acestor cuvinte ale lui Nietzsche, care neagă atât de aspru orice integritate a cunoștințelor filozofice ordonate prin principii, deși, desigur, nu toți ar fi de acord cu justificarea oarecum filistenă pe care „imoralistul” moral fanatic a dat-o. lor. Majoritatea vor recurge mai degrabă la dovezi științifice. Sistemul este ceva terminat, complet, definitiv. Prin urmare, trebuie neapărat să fie fals, căci dacă, în cunoaștere, nu ne limităm, urmând exemplul științelor particulare, la părți ale lumii, ci luptăm pentru o înțelegere filozofică a întregului, atunci ne aflăm în fața materialului. aceasta este în esență inepuizabilă și munca la care nu va fi niciodată posibilă. Numai acolo unde gândirea însăși devine săracă și slabă, cercul poate fi închis și acesta din urmă atins. Prin urmare, sistemele filozofiei erau potrivite pentru epoca dezvoltării tinerești a științei, când oamenii încă știau puțin. Acum trebuie să fim mulțumiți dacă reușim, contemplând bogăția vieții din cât mai multe laturi diferite, să ajungem la penultima. Mai mult decât atât, întrucât filosofia, ca toată cultura umană, este în continuă dezvoltare, ideea unui sistem complet conține o contradicție directă. Numai o respingere conștientă a ei ne poate oferi acea libertate a spiritului, fără de care nici un progres al cunoașterii nu este posibil. În fiecare încercare de a ajunge la capăt, ne condamnăm să rămânem în picioare. Nu lipsa de sinceritate marchează voința sistemului, ci îngustimea spiritului.
Astfel, aproximativ, s-ar putea formula concepțiile actuale ale timpului nostru și în niciun caz nu se poate spune că sunt false

necondiționat. Ele dezvăluie pe bună dreptate inconsistența internă a unui anumit tip de sistematică filosofică, care încă nu a dispărut.
Biblioteca „Runivers”

Dacă sarcina filosofiei este cunoașterea ființelor și dacă, în același timp, ea nu trebuie să se transforme într-o știință specială, dacă, așadar, ea, ca știință universală „ipotetică”, caută, parcă, la un lovitura pentru a atinge ceea ce pentru totalitatea disciplinelor particulare pare doar un scop îndepărtat, — cunoașterea completă a integrității lumii reale — atunci este complet neajutorat împotriva atacurilor de mai sus. Nu putem spera că vom putea vreodată să acoperim complet totalitatea cunoștințelor noastre cu totalitatea lumii. Aici rămânem mereu la penultimul.
Dar, de asemenea, acolo unde filosofia lasă studiul ființei în seama științelor speciale, care acum și-au acaparat toate părțile în puterea lor, ea însăși se limitează la dezvoltarea unei „viziuni asupra lumii” în sensul în care a fost întotdeauna ultimul său scop. , adică unde își pune sarcina de a interpreta sensul vieții umane pe baza doctrinei valorilor semnificative — chiar și filosofia, înțeleasă în acest fel, este, în problema completitudinii teoriei valorilor, într-un mod fundamental deloc mai bun. poziţie. Materialul, care în acest caz se află în fața ei, rezistă în același mod la lanțurile sistematicii gata făcute. Oricât de ferm am fi - convinși că valorile au o semnificație independentă de noi și dau existenței noastre un sens „obiectiv”, totuși ori sunt accesibile cunoștințelor noastre doar în măsura în care se găsesc (de multe ori) pe bunuri reale, aceste bunuri întotdeauna ne apar ca un produs al dezvoltării istorice. Dar asta-i tot. istoricul în esenţă are în sine ceva neterminat. Care este viitorul, nimeni nu poate ști. Un lucru este cert: până acum a adus întotdeauna ceva nou cu el. Ben Akiba greșește. Punctul lui de vedere este punctul de vedere al unui bătrân, deja neputincios să vadă ceea ce nu știe. Tot ce se întâmplă nu a mai existat până acum. Prin urmare, nu putem fi niciodată siguri dacă dezvoltarea ulterioară nu ne va aduce beneficii, în care vor fi descoperite valori noi, încă necunoscute nouă, și dacă vor apărea până acum pentru filozofie ca știință a valorilor și: împreună cu că și pentru teoriile viziunii asupra lumii, probleme noi. Până la urmă, aici, de exemplu, binele cultural „știința”, adică. căutarea adevărului de dragul: adevărul însuși, a apărut relativ foarte târziu în viața spirituală a popoarelor europene și nici acum alți filozofi nu: îl înțeleg în esența lui, așa cum ne arată o încercare. fundamentarea „pragmatică” a valorii științei pe „beneficiu”. De ce nu ne poate aduce mâine nimic din asta
Biblioteca „Runivers”

ar răsturna din nou în mod fundamental toate acele sisteme de valori pe care le creăm astăzi? '
I. SISTEM DESCHIS.
Aceste considerații conțin multe lucruri adevărate. Filosofia nu le poate ocoli și, prin urmare, va evita într-adevăr să-și facă gândurile gata făcute în toate privințele. Dar asta înseamnă că trebuie să renunțe la orice sistematică? Este amploarea și imparțialitatea viziunii incompatibile cu voința față de sistem? Sau, cu alte cuvinte: completitudinea unui sistem înseamnă neapărat că nu mai este loc pentru nou? Nimic nu poate împiedica filozofia să folosească metoda

sistematică, doar dacă urmărește în acest sens ceea ce s-ar putea numi un sistem deschis.
Dar ce înseamnă „sistem deschis”? Înseamnă asta că gândirea trebuie să fie în același sens sistematică și în același timp deschisă? Acest lucru ar duce la o contradicție. Cu toate acestea, nimeni nu pretinde acest lucru. Deschiderea sistemului se referă mai degrabă exclusiv la necesitatea de a aduce un omagiu incompletitudinei vieții culturale istorice, astfel încât o adevărată sistematică să se poată sprijini pe principii care depășesc întreaga istorie fără a intra în conflict cu ea în același timp. În acest fel am cucerit cel puțin o nouă problemă. Să vedem în ce mod este posibil să ajungem la o eventuală rezoluție.
Dar mai întâi trebuie să aflăm singuri că aici vorbim cu adevărat despre o problemă necesară. Și anume, s-ar putea crede că, pentru a stabili un sistem de valori care să satisfacă interpretarea sensului vieții, este foarte posibil să se facă doar cu materialul istoric, în ciuda caracterului incomplet al acestuia. Este necesar doar aranjarea bunurilor culturale disponibile într-o serie de grupuri, fundamental diferite între ele în ceea ce privește valorile aflate pe ele, și astfel să le punem în ordine, așa cum face orice altă știință cu materialul său. Privind istoria filozofiei post-kantiene a valorilor, s-ar putea spune chiar că clasificarea valorilor care stau la baza problemelor filosofice este deja bine definită, cel puțin în măsura în care pare să existe un acord complet cu privire la principalele lor grupurile sunt . Kant are în vedere patru tipuri de valori: valorile logice, estetice, etice și religioase.
Biblioteca „Runivers”

ness. Deci, împărțind aria istorică a culturii, din care cresc problemele filozofice, în viața științifică, artistică, morală și religioasă sau „metafizică”, se poate și ar trebui, aparent, să o considere finalizată. Până acum, cel puțin, nici un pas nou nu a fost făcut mai departe, în principiu. Chiar și cea mai amplă încercare de a stabili un sistem filosofic de valori pe care ne-a dat-o timpul nostru, filosofia lui Münsterberg, nu depășește această diviziune cvadruplă. Deci, aparent, doar ordinea sistematică în cadrul grupurilor principale rămâne problematică, iar întrebările care apar aici ar trebui rezolvate, aderând la materialul istoric în același mod. Dar mai mult nu se mai poate cere. Adevărat, pe această cale este imposibil să se realizeze un sistem potrivit pentru toate timpurile. Dar odată ce este înțeles corect, ca doctrină a viziunii asupra lumii, atunci este evident că scopul său a fost pe deplin atins dacă a reușit să-și înțeleagă mental timpul. Dezvoltarea istorică a răsturnat întotdeauna încercările anterioare de a realiza lucruri mai mari. Toți au murit chiar în momentul în care păreau să ajungă la desăvârșire și toți sunt îngropați în cimitirul istoriei. De ce să înmulțim aceste morminte? Cu cât orientăm sistemul mai exclusiv într-un prezent plin de viață, cu atât putem fi mai siguri că va rămâne în viață. Dacă în cursul dezvoltării științei noi, cu gândirea noastră, suntem doar una dintre etapele sale, atunci tocmai această împrejurare este cea care ne leagă de viitor. Viitorul își va începe munca chiar din locul în care ar fi trebuit să o oprim pe a noastră și astfel ne va continua munca. Oare respingerea noastră conștientă a finalității nu stă tocmai în forța noastră?
Într-un fel, aceste considerații sunt destul de corecte și, în orice caz, este cert că filosofia trebuie mai întâi, pornind de la bunurile culturale date istoric, să găsească valori, pentru a le aranja apoi în

ordine. Dar aceasta nu rezolvă în niciun caz problema sistematicii sale. Și anume, totul se reduce la ceea ce înțelegem prin „ordine”. Acea combinație de gânduri pe care o numim sistem nu trebuie să fie o simplă juxtapunere. Altfel, vom ajunge la o „suma” in sensul unei enciclopedii, care ne va pune intr-un cartier nedorit cu un dictionar explicativ filozofic. În „ordine” trebuie mai degrabă să existe un principiu. O putem împrumuta din istorie?
Chiar dacă ne limităm la clasificarea acestui material, totuși ne vom strădui spre completitudine și, astfel, facem deja primul pas în domeniul supraistoricului. Căutăm
Biblioteca „Runivers”

diviziune, ai cărei membri s-ar exclude reciproc, astfel încât tot ceea ce nu se încadrează într-un grup trebuie inclus în mod necesar în altul. Astfel, apelând la exemple pentru claritate, putem spune că toate bunurile sunt persoane sau non-persoane, adică „lucruri”, iar relația noastră cu ele este definită fie ca eficiență (activitate), fie ca ineficacitate, fie, în consecință, ca „contemplare” (contemplare). Dacă reușim să construim un sistem bazat în întregime pe astfel de alternative (și numai atunci punem în ordine deplină ceea ce este dat), atunci nu atingem doar posibilitatea de a studia toate valorile care se regăsesc în bunurile culturale la îndemână, dar putem spera, de asemenea, să găsim în tot locul și pentru noile produse apărute ale dezvoltării istorice, căci, revenind la exemplul nostru, nu suntem în măsură să înțelegem înfățișarea unor bunuri care nu ar fi nici persoane, nici lucruri, și faţă de care atitudinea noastră nu ar fi nici eficientă, nici contemplativă. Deja din aceasta este clar cum în orice sistem există principii supraistorice și cum pot fi combinate cu cele istorice în așa fel încât să ia naștere un sistem deschis.
Dar oricât de completă am crede clasificarea valorilor pe care o stabilim, ea tot nu ne poate satisface, de îndată ce ne amintim de sarcina filosofiei - de a oferi o perspectivă a lumii. Filosofia trebuie să ofere o interpretare unitară a sensului vieții noastre, adică. diversitatea vieții trebuie să fie legată în ea de un centru unic, atot conectat, iar principiul acestei unități nu poate decât să fie deja prezent în sistemul de valori pe care îl luăm ca bază a interpretării noastre. Dar într-o clasificare caracterizată doar prin completitudinea ei, vom căuta în zadar un asemenea principiu. Îi lipsește ordinea inerentă valorilor, ca valori - în raport cu semnificația lor, adică. nu poate fi înțeles încă ca o serie de pași, sau ca o ierarhie de valori. Dar pentru o interpretare unitară a sensului vieții noastre, avem nevoie tocmai de posibilitatea unei evaluări comparative a valorilor. Prin urmare, filosofia trebuie, într-un sens încă cu totul diferit, să ridice într-un sistem supra-istoric materialul pe care îl găsește asupra bunurilor culturale disponibile. Șansa, care nu poate fi niciodată complet eliminată din sfera purului istoric, trebuie combinată cu necesitatea ierarhiei și, mai mult, în așa fel încât și în conexiunile valorice închise care se nasc astfel să mai existe loc pentru incompletitudinea istoriei. Viața cehă. Abia acum dificultatea constă în conceptul de sistem deschis.
Are voie? În primul rând, să ne amintim deja unul comun

Biblioteca „Runivers”

opinie exprimată frecvent. Necazurile sistematicii apar din faptul că materialul, pe care singur se poate găsi valoare, se află într-o stare de dezvoltare continuă. Ideea de dezvoltare face ca totul să pară nesigur și vacilant. Dar există încă o limită imuabilă în aplicarea acestei idei, de care este ușor de convins, amintindu-ne că totul se poate dezvolta cu excepția dezvoltării în sine. Ceea ce este condiția prealabilă a oricărei dezvoltări este retras din dezvoltare, dezvăluind prin aceasta și un caracter supraistoric. Această idee elementară, care desființează evoluționismul absolut, o vom aplica la dezvoltarea filozofiei valorilor. Oricât de constant se schimbă în conținutul său, în urma dezvoltării vieții culturale istorice, tot ceea ce aparține premiselor sale formale trebuie, în mod necesar, să fie retras din fluxul dezvoltării. Dar ei trebuie, în primul rând, să socotească niște valori care au semnificație și, în al doilea rând, unele bunuri reale pe care se găsesc valori semnificative nevalide și. în al treilea rând, și subiecții care evaluează valori și beneficii, deoarece numai pentru ei poate conta contemplația lumii, ca interpretare a sensului vieții lor. Întrucât sfera acestor concepte nedefinite în conținutul lor ne îndepărtează de dezvoltarea istorică a filozofiei valorilor, putem, de asemenea, să încercăm să formăm cu ajutorul lor concepte formale despre etapele realizării valorilor și valorile această formă de realizare pentru subiecţii care le evaluează o anumită ierarhie. Nicio dezvoltare ulterioară a unor noi bunuri culturale nu l-ar putea răsturna pe acestea din urmă, deoarece se bazează numai pe ceea ce aparține în mod necesar tuturor valorilor și tuturor bunurilor evaluate de subiecți. După ce am urcat astfel la conexiuni valorice supra-pstorice, le putem pune din nou în relație cu viața istorică plină de conținut. Și dacă am reușit anterior, cu ajutorul unei clasificări complete, să stabilim o anumită ordine pentru bunurile culturale cuprinse efectiv în viața istorică, atunci din combinarea ambelor ordine, în final, trebuie să obținem în mod necesar un sistem care diferă, pe de o parte, prin faptul că diferitele tipuri de valori se află într-o singură conexiuni ierarhice și în raport cu conținutul lor, pe de altă parte, prin faptul că mai este loc pentru o plinătate neterminată de binecuvântări culturale istorice.
Astfel, am clarificat nu numai problema unui sistem deschis

valorile, dar și direcția în care ar trebui căutată rezolvarea acesteia. Dacă, totuși, dorim să știm ce semnificație poate avea pentru interpretarea sensului vieții, atunci nu trebuie să ne limităm la cele spuse, ci trebuie, de asemenea, cel puțin doar să conturăm principalele trăsături ale sistemului însuși. Prin urmare, mai întâi vom deriva schematic ierarhia supra-istorică a valorilor, apoi vom determina principiile de bază ale diviziunii pentru o clasificare completă a bunurilor culturale, iar în concluzie, vom schița liniile principale ale sistemului care ia naștere atunci când punem pașii valorilor în legătură cu diversitatea valorică ordonată a vieții istorice. De aici, va deveni clar în principiu în ce sens este capabilă filosofia să dea o viziune unificată asupra lumii. Cu toate acestea, ne vom limita aici doar la un sistem de valori, care conține doar baza viziunii asupra lumii, dar nu și viziunea asupra lumii în sine.

II. TREI ETAPE DE FINALIZARE.

Trebuie avut în vedere că în filosofia valorilor este vorba în primul rând de valorile însele în semnificația lor și că, în consecință, nu se poate limita la realitatea asociată cu valorile. Pe de altă parte,

însă, este imposibil să ignorăm beneficiile și valorile în încercarea de a sistematiza. Ca să nu mai vorbim de faptul că valorile pot fi găsite doar în mărfuri, pentru problema unei ierarhii a valorilor, atitudinea subiectului este de asemenea esențială, întrucât sensul vieții care se sprijină pe această ierarhie este întotdeauna un sens pentru subiect. . Ierarhia valorilor trebuie înțeleasă de la bun început ca existentă și având semnificație pentru subiect. Prin urmare, pentru a-i stabili principiul, pornim de la atitudinea evaluatoare a subiectului. Acest lucru nu poate fi pus la îndoială, atâta timp cât ne ținem ferm de distincția abstractă dintre evaluare, bunătate și valoare și nu încercăm să dizolvăm semnificația valorii într-o relație psihică cu aceasta. În general, ne interesează doar chestiunea „sensului” inerent evaluărilor în raport cu valorile și, în niciun caz, problema ființei lor mentale indiferente de valoare. Dar din moment ce acest sens în diversitatea sa poate fi determinat numai de diferențele de valori, este evident că principiul ierarhic, manifestat în atitudinea evaluativă a subiectului, se dovedește, de asemenea, să determine ordinea etapelor bunurilor și valorilor. înșiși.
Orice subiect care realizează valori în mărfuri pune

Biblioteca „Runivers”

un anumit scop, iar urmărirea acestuia îi va părea semnificativă abia atunci dacă fie își atinge scopul, fie se apropie de atingerea lui. Altfel spus, voința lui este îndreptată spre finalizarea (sfârșitul) strădaniei, iar tendința sa este de a face această efort, în măsura în care este îndreptată către această completare definită, redundantă. Am ajuns la final, la final și la aspirația „a venit sfârșitul”. Cu toate acestea, această desăvârșire va părea că a fost atinsă numai atunci când poate fi numită completă sau perfectă, adică când nu mai rămâne în el nici un gol care ar putea provoca în el o nouă străduință în aceeași direcție. Așadar, vom numi tendința care distinge orice relație semnificativă care vizează implementarea valorilor, tendința spre realizare (Voll-Endung) *). Această tendință, în măsura în care se referă în general la esența realizării valorilor, determină în mod necesar prin ea însăși orice ierarhie a valorilor, motiv pentru care poate fi clasată printre Principiile Formale, care au mai mult decât o semnificație istorică.
Numai pe baza ei, însă, nu este încă posibilă stabilirea ierarhiilor treptelor. O vom pune așadar în legătură cu alte concepte, care sunt la fel mai mult decât istorice. Fiecare realizare a valorilor presupune un conținut care, grație „Formei”, devine purtător de valori, sau care trebuie să capete o formă de valoare. Ne putem gândi la acest conținut ca un întreg, format din părți. Să presupunem acum că acest întreg este nemărginit în sensul că este format din oricare sau dintr-un set infinit de părți; Să punem, de asemenea, opoziția întregului incomplet, nesfârșit (unendlich) și părților sale finite (endlich) în legătură cu tendința de realizare (Voll-Endung), și apoi vom obține mai multe tipuri de realizare a valorilor în bunuri , pe care se regăsesc valori fundamental diferite. Dacă tendința de realizare este îndreptată către întregul nemărginit al materialului, atunci într-un astfel de caz subiectul final nu poate ajunge niciodată la sfârșitul modelării. Scopurile atinse au atunci doar sensul etapelor unei serii nesfârșite de dezvoltare. Obținem astfel o regiune de bunuri, pe care o vom numi

regiunea totalității infinite (unendliche Totalitât), în care urmează infinitul.
Din păcate, în traducerea rusă, paralelismul combinațiilor verbale și logice dispare complet, conform căreia Vollendung (perfecțiune, împlinire) este o combinație a cuvintelor Ende (finalizare, sfârșit) și voli (complet). ed,
Biblioteca „Runivers”

aici pentru a fi înțeles doar negativ în sensul de incomplet și lipsă de final, prin urmare, în contrast cu completitudine (Voll-Endlíchkeit). Dar tendința de realizare poate fi, în al doilea rând, limitată la o singură parte finală a materialului, stabilindu-și scopul designului său exclusiv. În acest caz, atingerea finalului, realizarea nu cunoaște bariere, iar acest lucru ne conduce către o nouă zonă de întârziere, caracterizată de parțialitate perfectă (vollend-liche Partikularitât). În cele din urmă, cel puțin o a treia zonă este posibilă, deși la început pare a fi destul de problematică. Acest tărâm este o sinteză a primelor două tărâmuri, astfel încât să-l putem numi SFcr al totalității perfecte (vollendliche Totalitât). Acesta este ultimul obiectiv pe care efortul pentru realizarea valorilor îl poate stabili în general. Aceasta epuizează și numărul de zone de mărfuri în care se regăsesc valorile necesare din acest punct de vedere. Adevărat, mai rămâne o a patra combinație, o combinație de parțialitate infinită sau imperfectă, dar obiectele legate de aceasta nu pot fi înțelese ca bune din punctul de vedere al tendinței de realizare, deoarece nici atingerea finalului deplin (perfect). , nici abordarea acesteia, este legată de ele, de ce valorile care apar în acest domeniu, dacă este deloc, mai are sens să vorbim despre valori aici și rămân întotdeauna accidentale.
Dacă ne amintim că orice străduință pentru realizarea valorilor și realizare decurge în timp, atunci aceste trei domenii pot fi caracterizate în felul următor. Întrucât binecuvântările unei totalități infinite sunt doar pași în procesul de dezvoltare progresivă, semnificația lor pentru realizare se referă întotdeauna la viitor, adică. valoarea lor se bazează tocmai pe faptul că sunt pași pregătitori pentru ceva ce va veni mai târziu. Prin urmare, le vom numi și binecuvântările viitorului (Zukunftsgüter). Pe de altă parte, în cazul realizării parțiale, realizarea este deja realizată în prezent. Bunurile aici, într-un anumit sens, sunt retrase din seria dezvoltării, ele par să se odihnească în existența lor temporală instantanee; de aceea le putem numi binecuvântările prezentului (Gegenwartsguter). În cele din urmă, a treia Sferă se află și ea într-o anumită relație cu timpul. Cu toate acestea, beneficiile sale, având în vedere faptul că materialul este infinit și, prin urmare, nu poate fi format pe deplin niciodată, nu stau nici în viitor, nici în prezent și, prin urmare, trebuie gândite doar ca atemporale. Să le numim binecuvântările eternității (Ewigkeits-giiter), fără a prejudeca problema existenței lor. Beneficiile timpului
Biblioteca „Runivers”

Viața temporală, terestră, sensibilă sau „imanentă” va fi întotdeauna fie binecuvântările viitorului, fie binecuvântările prezentului, în timp ce binecuvântările eternității, dacă există, vor trebui plasate în tărâmul suprasensibilului sau „transcendentului”. . Vedem că și din

acest punct de vedere diviziunea noastră este exhaustivă, Toate bunurile trebuie în mod necesar fie să fie bunuri ale vieții imanente, fie să se afle în sfera transcendentului, bunurile temporale nu pot fi decât bunurile viitorului, fie bunurile vieții. prezent, „căci trecutul nu joacă din punctul de vedere al unei tendințe de îndeplinire a vreunui rol, nu poate servi drept arenă pentru implementarea valorilor. În acest fel, și aici, obținem acel principiu supraistoric al diviziunii, fără de care un sistem deschis nu poate face.

Este de la sine înțeles că conceptele celor trei niveluri valorice nu ne oferă încă nimic pentru a interpreta sensul vieții noastre în ceea ce privește conținutul ei. Dar ele trebuie să fie goale sau formale; altfel nu pot urca dincolo de limitele oricărui conținut condiționat istoric. Întreaga lor semnificație constă în faptul că ne permit să stabilim cu ajutorul lor nu doar o ordine completă, ci și o ierarhie a valorilor. Și am reușit acest lucru. Să luăm mai întâi în considerare primii pași separat. Vom vedea că valorile lor se află într-o relație destul de clară unele cu altele. Acolo unde este stabilit scopul cel mai înalt, formarea întregii, noi, fiind ființe finite, trebuie să presupunem, vrând-nevrând, realizarea în viitor, adică mulțumiți cu o etapă a procesului, care este întotdeauna preliminară.Dacă, dimpotrivă, ne stabilim scopul de a realiza o realizare în prezent, atunci trebuie să abandonăm întregul și să ne limităm la o singură parte a acestuia. Deci, fiecare dintre cele două zone are avantajul și dezavantajul său, motiv pentru care ambele zone ar trebui plasate la același nivel. Dimpotrivă, a treia zonă de valoare, sfera integrității perfecte, combină avantajele ambilor primii pași și le desființează săptămânile: statisticile. În ea, așadar, este necesar să căutăm binele cel mai înalt, la care suntem în general capabili să ne gândim.În același timp, luminează dintr-o latură nouă relația celor doi primi pași. Și anume, limitarea detaliilor poate, întrucât acest domeniu este considerat în sine, să apară ca un dezavantaj absolut: pe o realizare simplă, împlinitoare de timp în prezent, gravitează blestemul finității. În comparație cu această etapă de împlinire, posibilitatea de a se apropia de totalitatea perfectă conferă imediat binecuvântărilor viitorului cea mai înaltă demnitate. Dar dacă am fi și în stare să plasăm parțialitatea perfectă în raportul necesar cu întregul perfect

Biblioteca „Runivers”

și astfel să întărească prezentul în etern (care ține deja de competența doctrinei viziunii asupra lumii, și nu a sistemului de valori), atunci parțialitatea perfectă ar primi apoi o nouă sfințire din lumea transcendentă, datorită căreia, în raport cu tendinţa de împlinire, s-ar plasa şi mai sus decât infinitului integritatea binecuvântărilor viitorului, întrucât în această ultimă sferă nu depăşim limitele luptei pentru întreg, adică. în niciun caz nu ajunge la finalizarea deplină.

Nu este nevoie să ne oprim asupra acestor relații formale de valori, pentru că era important doar pentru noi să arătăm că aici se pot găsi în general principii pentru stabilirea unei ierarhii a valorilor. Fecunditatea lor poate fi dezvăluită doar atunci când le punem în legătură evidentă cu o viață determinată de conținutul ei. Aşadar, să revenim la posibilitatea evidenţiată mai sus de a stabili o clasificare exhaustivă a bunurilor în limitele culturii istorice, utilizând principiile divizării pe bază de alternativă.

III. CONTROL ŞI REALITATE, LUCR ŞI PERSOANE.

Întrucât această ordine trebuie să fie și supraistorică, este clar că poate însemna doar ceea ce distinge toate bunurile culturale în general. Acest lucru ne-a oferit deja un punct de plecare pentru clasificarea noastră. Putem spune despre fiecare persoană cultivată că, fiind o personalitate, trăiește în legătură cu alte personalități, adică în legătura socială în care este cumva activ. Într-un cuvânt, în viața istorică avem de-a face, în primul rând, cu indivizi, în al doilea rând, cu legăturile lor sociale și, în al treilea rând, cu eficacitatea (activitatea). În același timp, vedem și că aceste trei concepte sunt în mod necesar legate între ele. Toată activitatea personală este îndreptată, deși poate adesea prin lungi rătăciri șinuoase în Sfera impersonalului, în cele din urmă către personalitate. Acesta din urmă, este adevărat, poate coincide în cele din urmă cu propria personalitate, dar și în acest caz este necesar să vorbim de un moment social, căci toți oamenii trăiesc într-o legătură socială, chiar și atunci când eficiența lor este de caracter antisocial. Socialul în acest sens larg al cuvântului ar trebui să se opună asocialului, nu antisocialului. Acest lucru justifică

asocierea noastră a bunurilor culturale într-un grup ale cărui valori se regăsesc pe personalități sociale active.

Dar este la fel de clar că acest grup nu include toate bunurile culturale. După cum am subliniat deja, pe lângă atitudinea efectivă (activă), există și o atitudine contemplativă (contemplativă), al cărei sens nu mai este în un impact „practic” asupra lumii, dar exclusiv în contemplarea lui ca obiect. Această împărțire este completă, întrucât ne interesează aici doar o relație semnificativă, care vizează realizarea valorilor, iar această relație este întotdeauna fie acțiune, fie contemplare. Strâns legate de această alternativă sunt și alte opuse alternative. Desigur, atitudinea contemplativă se poate extinde la orice conținut al experienței. Cu toate acestea, obiectele către care este îndreptată vor căpăta întotdeauna un caracter diferit de cel care caracterizează persoanele active în viața socială. Ceea ce privim doar într-un mod contemplativ nu mai este o „personalitate” pentru noi în sensul în care noi înșine suntem așa și în care orice altă persoană ni se opune în acțiune. Pentru contemplare, dimpotrivă, personalitatea însăși devine un lucru, astfel retras din legăturile sociale în care ne aflăm, legați de ceilalți. personalități, în acțiune. În măsura în care beneficiile contemplației pot fi numite asociale, astfel încât cel de-al doilea grup principal de beneficii pe care le primim este determinat de conceptele neapărat interconectate de contemplare, impersonalitate sau lucru, și conceptul de moment asocial. În acest fel obținem din nou o împărțire exhaustivă a binelui, căci este imposibil de imaginat că binele nu este nici persoană, nici lucru, nici social, nici asocial. Că această împărțire, indiferent de completitudinea ei, este foarte esențială pentru filozofie, nu are nevoie de dovezi. Împărțirea filozofiei în „teoretic” și „practic”, manifestându-se în opoziție cu contemplația și acțiunea, este veche, la fel cum împărțirea obiectelor în lucruri și persoane nu este nouă. Totuși, stabilind legătura necesară între aceste două principii de împărțire, descoperim altceva, pe care următoarele exemple ne vor lămuri cu ușurință. Luând în considerare premisele indicate, este clar că valorile estetice și logice se găsesc asupra lucrurilor, motiv pentru care ar trebui combinate într-un singur grup, în timp ce valorile etice aparțin,

evident, altui grup, deoarece ele rezidă doar pe chipuri. sau, în cazuri extreme, doar sunt transferate de la persoane la lucruri. Mai mult, tratăm arta și știința în mod contemplativ
Biblioteca „Runivers”

se îndreaptă către persoane, cel puțin în măsura în care sunt etice, sunt întotdeauna eficiente într-un fel sau altul. Această unificare a valorilor logice și estetice și separarea lor de cele etice, în contrast cu care au ceva în comun, nu numai că ne duce dincolo de limitele unei juxtapuneri simple, atât de obișnuite, a valorilor individuale, și face astfel posibilă lor. supraistoric, pentru toate timpurile, clasificarea semnificativă, dar trebuie să aibă și o mare semnificație pentru interpretarea sensului unic al vieții.

În cele din urmă, o serie întreagă de alte concepte filozofice, de asemenea, foarte cunoscute, pot fi conectate cu această diviziune. Vom remarca aici cel puțin încă o astfel de opoziție, care are o importanță decisivă în construcția sistemului. Contemplarea în esența sa este îndreptată către toate conținuturile imaginabile ale experienței. Astfel conceptul acelei totalităţi căreia i se poate aplica este definit în mod necesar ca o varietate inepuizabilă sau infinită, de unde rezultă că contemplarea, pentru a ajunge la sfârşit, va tinde întotdeauna spre unificare în sensul simplificării. În măsura în care putem vorbi de o tendință monistă de realizare. Dimpotrivă, dacă ținem cont de faptul că atitudinea activă este îndreptată către persoane, atunci nu numai că rezultă o definiție complet diferită a conceptului de totalitate, dar, în general, devine imposibil să vorbim despre o tendință monistă, așa cum am avut cumva. într-o atitudine contemplativă. Întregul lume, către care se îndreaptă activitatea noastră, este totalitatea persoanelor cu care suntem legați prin legături sociale, dar acolo unde despre persoane se vorbește ca bunuri, ele trebuie întotdeauna considerate în diferența și pluralitatea lor individuală. Prin urmare, într-un domeniu activ, social și personal, urmărirea valorilor trebuie să fie neapărat pluralistă. 4to¿ ca și alte principii de divizare, iar conceptele de monism și pluralism constituie și ele o alternativă, evident de la sine. Astfel am ajuns la o clasificare a bunurilor, ale căror principii nu pot fi trase în fluxul dezvoltării istorice a vieții culturale.

Pe alte baze analoge ale diviziunii nu ne vom opri aici. Pentru scopul nostru, cele de mai sus sunt destul de suficiente pentru noi. Cu ajutorul lor, realitatea bunurilor culturale istorice poate fi adusă într-un sistem care să ne permită să conectăm principalele sale grupe cu ierarhia valorică a celor trei etape de realizare, în urma căreia, după cum vom vedea, un sistem de iau naștere șase zone, în care, pe de o parte, își găsesc locul
Biblioteca „Runivers”

■ toate beneficiile disponibile, pe de altă parte, există și un loc pentru acele valori culturale care pot fi realizate de noi în cursul dezvoltării istorice ulterioare.

IV. ȘASE DOMENIUL VALORILOR.

1. Pentru a ne consolida poziția, să ne aplicăm punctul de vedere într-o zonă specială a culturii Istyurich. Acest lucru avem dreptul să facem fără a ne expune reproșului nesistematicității și arbitrarului. Filosofia ar trebui, pe cât posibil, să fie științifică. Prin urmare,

în primul rând, ar trebui să stăm pe terenul științei. Cum să determinăm atunci, urmând principiile de diviziune pe care le-am conturat mai sus, zona în care ne aflăm apoi? În primul rând, este evident că atitudinea științifică se referă la contemplare, că știința nu este o persoană, ci un lucru și că ea ar trebui să fie clasată printre bunurile asociale, pentru că, oricât de mare ar fi semnificația ei pentru viața socială, un Cu toate acestea, o valoare particulară se găsește în el. adevărul, în puritatea sa, nu poate fi definit ca social. Dacă ceva este adevărat, atunci rămâne adevărat, indiferent dacă există sau nu vreun grup social, în timp ce bunurile etice, căsătoria, familia, statul etc., nu pot fi nici măcar izolate abstract de viața socială, motiv pentru care valorile lor trebuie neapărat numită socială. În același mod, este clar cărei grupe de bunuri aparține știința în ceea ce privește împărțirea în trei etape de realizare. Este îndreptat spre tot ceea ce poate deveni conținutul experienței noastre, străduindu-se pentru cunoașterea acesteia. Astfel, ea se află în fața unui material inepuizabil, în raport cu care tendința sa monistă nu poate ajunge niciodată la desăvârșirea sa deplină. Ea trebuie, așadar, atribuită tărâmului integrității infinite, binecuvântărilor viitorului, unde tot ceea ce a fost realizat este doar un pas pregătitor pentru ceea ce încă nu a fost realizat și servește drept scop etern al realizării. Ea rămâne un tărâm al tensiunii irezistibile, un tărâm al întrebărilor nesfârșite care o bântuie și o împinge din ce în ce mai departe, o întrebare la care nu pot fi date decât răspunsuri provizorii.

Această lipsă de realizare se manifestă într-un mod caracteristic și în fundamentele ei logice. Tendințele sale moniste se opun două dualisme care se referă la esența sa și în domeniul teoretic nu sunt susceptibile de unificare: opusele Formei și conținutului și subiectului și obiectului. Adevărat, doar combinația de For

noi cu materia ne dă un „obiect” teoretic, dar totuși orice afirmație științifică, *în care se dezvăluie (haften) valoarea adevărului, ia în mod necesar forma unei judecăți care afirmă coproprietatea Formei și conținutului. Dar în apartenență există în mod necesar o dualitate, întrucât materia și Forma, tocmai pentru a fi afirmate în apartenența lor, trebuie în mod necesar să fie concepute ca separate. Unitatea „conceptului” este doar aparentă, căci conceptul conține adevărul în măsura în care poate fi echivalat logic cu o judecată în sensul său, i.e. căci exprimă şi apartenenţa formei şi a conţinutului. Situația este similară cu cealaltă tensiune - subiect și obiect. Și știința nu poate elimina niciodată acest dualism. Subiectul trebuie să se confrunte întotdeauna cu un obiect independent de el, dacă el cunoaște vreodată obiectiv. Astfel, și în această privință, contemplația teoretică nu atinge niciodată deplina sa desăvârșire, ci rămâne într-un fel de distanță față de materialul pe care încearcă să-l cuprindă.

Nu ne vom opri aici asupra chestiunii dacă există sau sunt posibile, în afară de știință, alte domenii aparținând acestei laturi contemplative, impersonale și asociale a întregului infinit, sau binecuvântările viitorului. Sarcina noastră a fost doar să includem viața științifică în sistem și să o înțelegem ca un exemplu dat istoric al primei etape de realizare. Exact aceeași valoare a exemplelor ar trebui să aibă și acele beneficii culturale, care vor fi atrase de noi în dezvoltarea ulterioară a sistemului.

2. Să arătăm mai întâi ceea ce, în sfera contemplației, determină să depășească limitele științei raționale (urteilende). Realizarea realizării necesită îndepărtarea oricărei tensiuni. Deocamdată, însă, ne vom limita aici doar la raportul dintre Formă și conținut. Se poate gândi pe deplin la un astfel de obiect de contemplare, ale cărui elemente nu sunt separate nici măcar ca aparținând. Cu atât mai mult: atunci când Relația noastră cu un obiect nu este o judecată, ci o reprezentare vizuală (Aiischauung), atunci suntem complet inconștienți că ea constă din Formă și conținut. Dualismul este valabil doar pentru reflecția teoretică asupra lui. Subiectul care contempla vizual „experimentează" direct unitatea în care se concentrează valoarea. Toate problematicele, toată anxietatea întrebării, chiar și afirmația apartenenței au dispărut. Astfel, ajungem la beneficii care sunt altele decât valorile logice, iar realizarea lor nu întâlnește bariere, doar contemplarea refuză în mod voluntar să stăpânească întregul. Pentru aceasta, se realizează parțialitatea perfectă.
Biblioteca „Runivers"

În viața culturală, operele de artă servesc ca exemplu al unei astfel de parțialități perfecte. Asemenea științei, și acest bine, oricât de semnificativ îl joacă uneori în dimensiunea socială a persoanelor, aparține nu numai sferei contemplative, ci și celei impersonale și asociale, deși, pe de altă parte, nu conduce dincolo de sine însuși — spre viitor. Are plinătatea semnificației în fiecare moment prezent. Pentru mulți, ceea ce înțelegem prin realizare se va dovedi chiar a fi direct identic cu valoarea estetică. Forma artistică, îndreptată către conținutul experimentat separat, îl unește și îl culege în așa măsură încât în acest fel îl desparte de orice legătură cu restul lumii și, în consecință, îl îndepărtează de orice dezvoltare progresivă. Astfel opera de artă se sprijină în sine ca o perfectă parțialitate. „Ausgestossen hat es jedenZeugen meuschlicher Bedürftigkeit". (S-au înlăturat toți martorii infirmității umane *)
Să nu ni se obiecteze că judecata estetică afirmă apartenența formei și a conținutului. Judecățile sunt întotdeauna teoretice. Nu există „judecăți estetice", strict vorbind. Ceea ce se numește prin acest termen este în esență o judecată teoretică a valorii estetice. În ea Forma și conținutul sunt, desigur, separate, dar în acest fel noi părăsim Sfera contemplației estetice. Privită teoretic, valoarea estetică capătă și aspectul unei „norme" și este însoțită de tensiune. Starea estetică însăși nu cunoaște această obligație. Norma înseamnă, dar este și tăcută. Aceasta este diferența și ordinea sistematică a valorilor logice și artistice. Ambele aparțin domeniului contemplativ, impersonal și asocial, dar unele se regăsesc pe totalitatea infinită, altele pe parțialitatea perfectă.
3. Acesta din urmă însă nu completează încă seria contemplativă. Se pune întrebarea dacă a treia etapă a acestuia este potrivită și pentru caracterizarea formărilor culturii istorice. În artă, dualismul formei și conținutului este depășit, dar opoziția dintre subiect și obiect rămâne încă în ea, căci doar opunându-ne unei opere de artă ca obiect avem o relație pur estetică cu aceasta. Această opoziție nu încalcă perfecțiunea parțială (realizarea), deoarece totul este doar în obiect, în timp ce subiectul este, parcă, complet uitat. Dacă, totuși, la cel mai înalt nivel de contemplare, întregimea trebuie să fie cuprinsă,
Vers din „Idealul și viața" lui Schiller. Ed.
Biblioteca „Runivers"

atunci este necesară stabilirea unității necondiționate, a unității în toate privințele, de aceea este necesară și absorbția subiectului final de către Tot-Unul.,
Adesea în cele mai multe. Întâlnim știința cu încredere în posibilitatea ca aceasta să ajungă la o asemenea împlinire. Potrivit acestor învățături, esența lumii este revelată doar intuiției, și nu rațiunii. Cu toate acestea, o astfel de „contemplare a lumii”, ca și cunoaștere, este problematică. Mult mai semnificativ în legătura noastră este Faptul istoric al unui fel de religie, prin care ca exemplu putem lua misticismul consistent, chiar și budismul.
Misticismul pretinde o înțelegere contemplativă a lumii în întregime, în care subiectul ar fi complet absorbit de Atot-Unul. Aici tot dualismul este eliminat. Totul este Unul Dumnezeu. În panteism nu numai că monismul ajunge la desăvârșirea sa deplină, dar în acest tărâm al integrității perfecte avem și cea mai pură expresie a caracterului impersonal și asocial al valorilor. Individul nu este nimic aici. Relațiile dintre indivizi nu mai dezvăluie nicio relație a unuia cu altul. Eu sunt tu. Tu esti eu. Toată multiplicitatea, și astfel și orice moment social care presupune cel puțin două persoane, dispare în Tot Unul. „Mir” este refuzat. Există numai Dumnezeu și El este totul.
Cu aceasta, vom finaliza stabilirea a trei tipuri fundamental diferite de contemplare, care reprezintă viața culturală istorică pentru noi. Împreună cu bunurile și valorile corespunzătoare, am încercat să le includem, ca pași dintr-o singură serie, în sistem. Orice altceva, în măsura în care nu este determinat de factori personali, sociali și activi, de la care trebuie să facem abstracție aici, trebuie înțeles ca o Formă mixtă a celor trei tipuri denumite. Mai mult decât atât: această serie de valori logice, estetice și mistice nu numai că îmbrățișează cu „luptă toată viața contemplativă, impersonală și asocială care există de fapt, dar, în același timp, ne oferă și garanția că formele sale ulterioare, care va aduce în cele din urmă cu ei o dezvoltare culturală ulterioară, pot fi incluse în ea, dar cel puțin, din moment ce ele arată valorile necesare. Căci este imposibil să ne imaginăm un alt domeniu care, din punctul de vedere al tendinței de realizare, ar fi la fel de diferite de cele deja considerate de noi, întrucât acestea din urmă diferă unele de altele.
Deci, acum putem părăsi această parte a sistemului și ne întoarcem la beneficiile personale, sociale ale Sferei eficiente. Adevărat, nu toți filozofii admit că și aici sunt valoroase

valori de reală semnificație. Având în vedere faptul că esența filosofiei este contemplația, mulți cred că doar în contemplația însăși poate fi găsit sensul filozofic al vieții. Misticul consecvent va nega chiar orice semnificație din spatele altor contemplații non-mistice. Prin urmare, el va recunoaște numai binecuvântările eternității ca fiind singurele valoroase. În știință și artă, însă, el va vedea în cel mai bun caz doar pași preliminari pe calea care duce la „viziunea” Dumnezeului atot-unic. Aici, însă, nu putem socoti cu o asemenea atitudine față de valorile individuale. Aceasta este o chestiune de contemplare a lumii. Căutăm un cărucior. este posibil un sistem mai complet de valori. Așadar, pentru a da doctrinei viziunii asupra lumii cea mai largă bază, trebuie, evitând orice punct de vedere preconceput,

să recunoaștem și Sfera activă, personală și socială cu principiul ei pluralist.
4. Este posibil să găsim exemple din viața istorică pentru cele trei etape de realizare și în acest domeniu? Pentru a răspunde la această întrebare, vom pleca de la valorile care singure, aparent, rămân încă din punctul de vedere al împărțirii cvadruple a culturii în viața științifică, artistică, morală și religioasă. Bunurile etice nu și-au găsit încă locul în sistem. K . din ce zona apartin? Conceptul de viață morală este mult mai greu de definit decât conceptul de știință sau artă, sau religie mistică și panteistă. Poate că un singur lucru va fi recunoscut de toți: că bunurile etice sunt esența personalității. În același timp, avem și tot dreptul să ne limităm la eficacitatea lor, din moment ce am presupus / că viața etică nu este contemplație. Vorbim de etică numai în măsura în care ea, ca filozofie „practică”, are ca obiect omul care acționează. Ce anume îi conferă persoanei active un caracter specific etic? O încercare de a răspunde la această întrebare ne-ar conduce la o serie întreagă de probleme care nu sunt supuse soluționării aici.Dacă, totuși, vrem să dăm în continuare un loc valorilor morale în sistem, atunci trebuie în primul rând să evidențiem un domeniu care, în orice caz, aparține Sferei etice: datoria conștientă voința unei persoane „autonome” care se supune voluntar „legii”. Poate că conceptul astfel obținut este prea îngust / Dar, în orice caz, delimitează aria care există efectiv în viața culturală și dezvăluie valori care sunt pe deplin incluse în sistemul nostru.
Cu toate acestea, încă nu avem dreptul să fim mulțumiți de asta. Conceptul de valoare astfel obţinut, oricât de îngust

nici nu părea prea larg pentru asta în altă privință. Și anume, realizarea oricărui bun poate lua forma unei datorii, adică. oamenii de știință și artă, care luptă pentru adevăr de dragul adevărului, pentru frumusețe de dragul frumuseții, se supun, de asemenea, în mod voluntar normei și au o voință autonomă. (O împrejurare care este esențială pentru doctrina contemplării lumii, dar care poate fi ocolită de noi în acest sens). Este doar voința specific etică pe care trebuie să o definim aici mai detaliat. Până acum am vorbit doar despre personalitate și eficacitate, lăsând complet deoparte momentul social. Prin urmare, conceptul de autonomie părea prea larg: liberul arbitru poate fi direcționat și către beneficiile sociale ale unei vieți impersonale, contemplative. Dacă, dimpotrivă, morala este înțeleasă ca moralitate socială, ținând cont de faptul că conștiința datoriei este îndreptată nu numai spre realizarea valorilor în general, ci spre realizarea unor indivizi autonomi în viața socială, atunci vom veni la o nouă zonă de bunuri și valori, puternic delimitată de cele deja luate în considerare. . Ea ar trebui să indice locul în sistem.
Ubi homines snnt, modi sunt. În fiecare uniune de personalități active se formează ceva pe care îl numim „mores”, adică anumite Forme de viață considerate obligatorii pentru fiecare membru al societății. Individul se dovedește a fi legat social de ele. Întrucât vorbim doar de urmărirea instinctivă a moravurilor, acestea sunt încă lipsite de interes pentru noi. Dimpotrivă, atunci când o persoană, aprobând clar unele moravuri și respingând altele, devine în mod conștient înrudit cu acestea, adică. când devine independent în raport cu societatea, pentru a decide „liber” asupra îndatoririlor sale, atunci apare „morala” ca o recunoaștere autonomă a ceea ce se cuvine în viața socială. Aceasta este o proprietate a voinței care generează acțiuni semnificative

pentru viața comună a oamenilor și, bineînțeles, voința poate fi și de natură antisocială, fără a deveni mai puțin socială. Bunul pe care se regăsesc valorile etice în acest sens este întotdeauna persoana însăși, în toată complexitatea sclaviei ei sociale, în timp ce valoarea în virtutea căreia devine bine este libertatea în societate sau autonomia socială. Cu toate acestea, în domeniul bunurilor etice, desigur, vorbim nu numai despre persoane individuale, ci și despre uniuni sociale. Toată viața socială trebuie privită aici dintr-un punct de vedere, din punctul de vedere al dezvoltării ei de personalități libere, autonome. Pornind de aici, etica trebuie atunci să înțeleagă în sensul lor etic uniunile sociale individuale, precum căsătoria, familia, statul, națiunea, umanitatea civilizată etc.
Biblioteca „Runivers”

Valorile aflate în aceste beneficii, le vom numi socio-etice pentru a evita reproșurile în restrângerea conceptului de etic. Pentru scopurile noastre, delimitarea unei zone particulare astfel obținute este destul de suficientă. Tendința socio-etică tinde să se dezvolte peste tot – atât în viața privată, cât și în cea publică – personalități libere, indivizi determinați în diversitatea acțiunilor lor de o voință autonomă. Prin urmare, și toate instituțiile sociale din sfera vieții sexuale, economice, juridice, politice, naționale trebuie organizate în așa fel încât să poată asigura autonomie indivizilor, i.e. prin Forma libertății personale, devin bunuri, oricât de variat ar fi conținutul lor.

Întrebarea pe care, în interesul sistemului, trebuie să o punem este: este posibil să se realizeze împlinirea în domeniul socio-etic? Este ușor de înțeles că efortul pentru totalitate se opune și aici. Adevărat, aici nu vorbim despre modelarea totalității conținutului experienței, ca în contemplația teoretică, dar totuși lumea etic esențială este la fel de sigur inepuizabilă. Conform principiului pluralist al realizării personale (perfecțiunii) ·■- toți oamenii în individualitatea și particularitatea lor sunt la fel de esențiali pentru moralitate. Chiar și presupunând că individul este capabil să obțină o autonomie absolută, această capacitate de realizare individuală nu ar determina încă tendința etică generală de realizare. Esențială este legătura personalităților, în care, pentru a ne limita deocamdată doar la acest punct, se complică constant prin nașterea unor noi oameni care trebuie educați la autonomie. Apar constant noi combinații, dând naștere la noi dificultăți din punctul de vedere al libertății sociale. Prin urmare, totalitatea indivizilor, precum și completitatea instituțiilor sociale, nu pot deveni niciodată perfecte din punct de vedere etic în sensul de a oferi fiecărui individ autonomia socială adecvată fiecărui individ. Înlăturarea tensiunii dintre ființă și datorie este de neatins aici. Prin urmare, aceste bunuri sunt, ca și știința, bunurile viitorului și aparțin stadiului de integritate infinită.

Mai mult decât atât: ca și în domeniul teoretic, putem arăta aici că această tensiune exprimă esența valorii morale. Dacă binele etic central este o persoană conștientă de datorie, atunci datoria nu trebuie să dispară din el. Fără recunoașterea normei nu există libertate în sensul autonomiei și deci nici moralitate socială.
Dezavantaj
Biblioteca „Runivers”

în împlinire, este necesar să fim conectaţi cu binele social şi etic, datorită antagonismului ascuns în acesta. Totul trebuie să fie moral și totuși noi suntem morali doar în măsura în care libertatea nu a fost încă atinsă în toate privințele. Datoria datoriei domnește în acest tărâm al totalității infinite pe latura activă, personală și socială a sistemului de bunuri.
5. Astfel, nu realizăm doar includerea în sistemul vieții sociale și etice cu valorile sale, dar în același timp ajungem la concluzia: tendința de realizare ne încurajează și să depășim limitele acestei Sfere. Desigur, domeniul etic este la fel de puțin diminuat de aceasta, precum este domeniul teoretic prin includerea sa în grupul binecuvântărilor viitorului. Dimpotrivă, în ambele cazuri ideea unei dezvoltări neîncetate, nesfârșite spre totalitate este plină de măreție incontestabilă. Dar pentru a recunoaște acest lucru, nu este deloc necesar să-i ignorăm limita, care trebuie dezvăluită cu toată claritatea, de îndată ce ne amintim că toată viața personală trăiește cu adevărat doar în prezent și că, prin urmare, o lungă atracție către viitorul, făcându-l problematic, își amenință esența cea mai interioară. Ea există întotdeauna doar pentru altceva, dar și acest lucru, la fel, nu poate fi niciodată realizat în așa fel încât să se maturizeze într-o viață care se odihnește în sine. Întrucât se referă doar la lucrul asupra bunurilor suprapersonale, conștientizarea că suntem în întregime în slujba viitorului nu poate decât să ne înalțe. Dar dacă vorbim despre personalitatea însăși, atunci ideea că totul în existența ei este doar o etapă preliminară devine insuportabilă.
Așadar, într-un sens foarte diferit față de seria contemplativă, aici apare necesitatea unui nou domeniu în care să se realizeze cu adevărat desăvârșirea completă și în care și viața reală a unei persoane active, sociale, capătă un sens independent. Acest lucru ne aduce din nou la o nouă etapă de realizare.
Pentru a desemna această zonă cu orice nume însă, vom căuta în zadar un termen potrivit pentru ea în filozofie, așa cum s-a dezvoltat până acum. Este adevărat că mulți filozofi au afirmat deja că conceptul de voință conștientă de datorie nu poate interpreta în mod satisfăcător sensul vieții noastre. Dar responsabilitatea pentru acest lucru a fost pusă pe nedrept eticii.
Cu toate acestea, mai corect ar fi, fără a atinge autonomia, ca concept central al ei, să punem cu atât mai clar întrebarea: este posibil să scapi doar cu ajutorul valorilor etice în interpretarea existenței personale și active? Limitați-vă la acest Logos. Nr. 1.5
Biblioteca „Runivers”

Atragerea valorilor estetice și mistice este, de asemenea, imposibilă, deoarece acestea se află în sfera impersonală și contemplativă. Dimpotrivă, este necesar să ne dăm seama că există bunuri și valori care nu se încadrează în schemele filozofice obișnuite. Desigur, tot ceea ce se referă la viața activă și personală poate fi numit „etic”, dar acest lucru nu este deloc oportun, deoarece în acest caz un cuvânt va desemna două tipuri de valori care nu sunt mai puțin diferite între ele decât cele teoretice și estetice. valorile. În concept, în orice caz, trebuie să separăm puternic beneficiile vieții personale în prezent de beneficiile speciale-etice ale viitorului. Fiind o parțialitate perfectă, ele se ridică ca niște insule liniștite deasupra fluxului de dezvoltare culturală nesfârșită, fără să devină opere de

artă și fără să le ridice încă în sfera transcendentului și atemporalului. Acest lucru le delimitează brusc, ferindu-i de confuzie. Dar poate că „viața perfectă” este doar o simplă construcție, inventată de dragul principiilor sistemului nostru și neconfirmată în realitate? Răspunsul la această întrebare nu este ușor de dat, ținând cont de concizia prezentării noastre. O multitudine de Fapte variate se încadrează chiar sub conceptul unei vieți personale perfecte în prezent, dar tocmai din cauza acestei mulțimi este atât de greu să le oferim o singură caracterizare. Nu putem încerca să facem acest lucru aici, cu atât mai mult cu cât ne interesează aici doar caracterul complet al sistemului de valori. Prin urmare, ne vom limita la câteva exemple, al căror scop va fi doar acela de a arăta că există probleme în general.

Să luăm socialul în sens restrâns. Aici, în primul rând, întâlnim o varietate de relații care se dezvoltă în cadrul familiei. Desigur, relațiile dintre soț și soție, părinți și copii sunt și ele determinate de mult și sunt în slujba libertății sociale și etice. Dar avem motive să evaluăm viața de familie doar din acest punct de vedere? Atunci nu vom înțelege niciodată pe deplin sensul maternității și ce poate fi o mamă pentru ea. bancă. Maternitatea este o valoare care are semnificație nu numai pentru dezvoltarea viitoare. Dimpotrivă, legătura socială pe care se găsește are caracterul deplin al vieții autosuficiente, autosusținute în prezent. Același lucru este valabil și pentru toate acele relații pe care le numim cuvintele dragoste, bunătate, prietenie, sociabilitate, i.e. tuturor acelor binecuvântări care joacă un rol atât de important în viața privată și intimă. Ce varietate de valori ia naștere aici, în funcție de faptul că vorbim despre relațiile dintre oameni diferiți sau de aceeași

Biblioteca „Runivers”

gen, adulți la adulți, copii la copii sau adulți la copii, în „acasă” sau în afara casei. Toate acestea umple complet momentul viu, prezent, nefiind necesar să devină semnificativ, în nicio includere la rând, și tocmai în marea sa constă sensul existenței noastre personale, active, sociale. În sfârşit, comportamentul antisocial capătă o mare importanţă în această sferă. Fugim de toată „societatea” pentru a „veni la noi înșine”, și atunci putem rămâne cu adevărat singuri în suferință și fericire (Erfüllung) sau singuri cu natura, „privind în pieptul ei adânc, ca în inima unui prieten.” În același timp, în noi se naște și o mare bogăție de bunuri, în funcție de ceea ce intrăm în relație acasă sau pe un pământ străin: la natura vie a animalelor și a plantelor sau la natura „moartă”, de exemplu, contemplând cerul înstelat, când sinele nostru se extinde „cosmic”. Toată lumea cunoaște astfel de ore de singurătate cu valoarea lor de odihnă în sine. Este posibil să le stoarcem sensul într-una dintre schemele obișnuite? S-ar putea ca elemente religioase să se amestece cu ele, dar ele nu-și epuizează esența. În același mod, cu greu se poate reduce fără urmă la valorile avute în vedere până acum și la sensul găsit în uniunile sociale mai extinse. Astfel, națiunea, în măsura în care se află în legătură cu viața politică, reprezintă, fără îndoială, un bine social și etic, dar în același timp semnificația sa depășește cu mult statul. Personalitățile colective ale popoarelor, ca și indivizii separati, sunt bunuri a căror semnificație nu este epuizată prin includerea lor ca simple pași în fluxul dezvoltării istorice.

Nu este ușor, însă, să spunem pe ce se bazează aceasta. Spunând că viața personală individuală dezvăluie propriul „stil” special, propria „melodie” odihnindu-se în sine, „ritmul” ei incomparabil, care, prin urmare, își justifică pe deplin existența, respingând orice întrebare privind scopul ei extern, noi, într-adevăr, avem adesea ține cont exact de ceea ce încercăm acum să definim. Dar aceste imagini, prin care încercăm să caracterizăm realizarea în prezent, sunt toate împrumutate din Sfera estetică și, în acest sens, nu ar trebui să facem acest lucru, deoarece dacă ambele etape ale parțialității perfecte prezintă, fără îndoială, multe trăsături înrudite (de exemplu De exemplu, prin faptul că normele lor sunt tăcute și sunt recunoscute ca o obligație doar prin reflecție teoretică), este totuși necesar să separăm brusc formele de viață pe care le luăm în considerare acum de formele estetice. Altfel, vom ajunge la conceptul de „suflet frumos” sau la rudele.

Biblioteca „Runivers”

pentru el conceptele de estetism contemplativ, de confuzie de care am dori mai ales să ne păzim. Nu cu armonia obiectivă, captivând contemplația și detașându-ne de social, voință și acțiune, ci exclusiv cu valorile existenței personale, active și sociale, avem de-a face cu delimitarea vieții perfecte în prezent într-o zonă aparte. Haideți să facem bine, decât unde. oricum ar fi, am putea vorbi de „valorile vieții” pentru a numi cumva acest tărâm al parțialității perfecte. Dar nu trebuie să uităm niciodată că viața, ca și viața simplă, este indiferentă de valoare și că, prin urmare, este mai bine să evităm acest termen 1).

Ar trebui să fie deja clar până acum că, în interpretarea sensului vieții noastre, este imposibil să ne lipsim de valorile care se găsesc în prezentul perfect al existenței personale și, prin urmare, pretind pe drept un loc pentru ei înșiși în sistem. Dacă până acum filosofia le-a ignorat complet sau le-a confundat cu alte valori, atunci există multe motive pentru aceasta. Parțial în această Sferă vorbim despre lucruri invizibile, cotidiene, banale. Valorile lor sunt atât de evidente, încât nu sunt evidente. Cantitativ, totuși, ele joacă un rol important în viața fiecărui om, unele dintre ele chiar și în fiecare zi. Dar poate tocmai de aceea ele nu sunt considerate demne să devină subiectul cercetării filozofice. Știință, artă, religie - toate acestea sunt, ca să spunem așa, fapte „mare”, problemele moralității îi privesc și pe toată lumea, întrucât datoria cu „trebuie” ei ne dezvăluie imperativ fața serioasă a vieții. O realizare personală parțială în prezent, cu tăcerea ei modestă, pare a fi lipsită de orice grandoare, chiar uneori de orice seriozitate. Nu sunt, în orice caz, unele dintre binecuvântările menționate mai sus prea obișnuite și obișnuite? Filosofia ar trebui să ne ridice deasupra vieții de zi cu zi. Cu drept deplin, ea se ține departe de o simplă realizare în prezent.

Mulți oameni cred așa, și totuși, atunci când construim o viziune cuprinzătoare asupra lumii, este absolut greșit să te limitezi la ceea ce determină semnificația existenței sfinților, a eroilor morali, a luptătorilor politici și a liderilor militari, a geniilor științei și a artei și, în general, a oamenilor excepționali. . Omul obișnuit se îndreaptă și către filozofie, care deci nu are niciun drept

1) Cf. Articolul lui Rickert „Valorile vieții și valorile culturale” în anuarul „Logos” pentru 1912-13, ky. 1-2.

roșu,

Biblioteca „Runivers”

să ignore ceea ce în amploarea sa cantitativă, adesea chiar în principal, umple sensul vieții.
Această necunoaștere a beneficiilor pe care le avem în vedere în originalitatea lor se explică în mare măsură, probabil, prin următoarea împrejurare, care caracterizează în general întreaga zonă a vieții personale, active, sociale și care ar putea fi numită începutul unirii personale. . Și anume, în sfera contemplativă, impersonală și asocială, diferitele valori nu pot fi separate doar în concept una de alta, dar se găsesc de fapt și pe bunuri diferite. Realitatea, cu care se asociază sensul logic, este rareori purtătoarea valorilor estetice. Aici e altfel. Una și aceeași persoană este purtătoarea diferitelor tipuri de valori. Această împrejurare, însă, nu elimină necesitatea separării lor abstracte. Dimpotrivă, pentru a ne clarifica sensul vieții noastre, trebuie să despărțim exact în cel mai strict mod ceea ce de fapt este întotdeauna strâns legat unul de celălalt, pentru a nu omite diferențele. Abia atunci putem aprecia și în semnificația lor conflictele care pot apărea întotdeauna între diferitele domenii valorice ale vieții personale și care, în special, nu vor dura mult între îndatoririle etice și beneficiile unei vieți perfecte în prezent. Cu toate acestea, nu ne putem opri mai mult asupra tuturor întrebărilor care se ridică imediat în fața noastră aici. Sarcina noastră a fost doar să arătăm că avem aici, în general, de a face cu valori particulare, ireductibile. Pentru a sublinia și mai mult importanța fundamentală a acestui nou câmp al valorilor, în concluzie ne vom opri asupra încă un punct, care, într-o anumită privință, ne duce deja dincolo de limitele bunurilor pure ale prezentului și, la aceea măsura, are semnificație și pentru întreaga structură a sistemului. Fără îndoială, sensul personal al unor vieți omenești este determinat mai mult de binecuvântările viitorului și de munca nesfârșită asupra lor, sensul altor vieți, dimpotrivă, de binecuvântările prezentului și împlinirea lor. În același timp, pentru un ochi fără prejudecăți, această circumstanță va fi, fără îndoială, legată de diferența dintre sexe. Desigur, fiecare persoană, atât o femeie, cât și un bărbat, trebuie să stabilească cerințe sociale și etice. Dar totuși, aproape nimeni nu va nega că, în ciuda posibilelor excepții, un bărbat este în esență mai adaptat să lucreze la viitor, în special în viața socială, în timp ce o femeie este în esență mai adaptată să lucreze la viața prezentă, deoarece aceasta curge în tăcere și secretul. Doar fanatism moralist unilateral, operând exclusiv cu concepte
Biblioteca „Runivers”

dezvoltare și progres, pot vedea în aceasta o slăbire a valorii femeilor. Dar dacă, pe baza tendinței de realizare, înțelegem binecuvântările prezentului în semnificația lor fundamentală, le înțelegem ca un element necesar, fără de care nu poate face o viață umană completă, autosuficientă, atunci oportunitatea se va deschide pentru acordă principiului feminin în originalitatea sa un loc la fel de înalt în sensul cumulativ al existenței ca masculin, deși nu se poate nega că munca asupra culturii sociale în curs de dezvoltare este realizată în principal de bărbați. Chiar dacă „feminitatea”, atunci când viața își ia Forma, și nu a fost realizată ca o obligație, ea reprezintă totuși o valoare de o valoare absolut excepțională în domeniul binecuvântărilor personale ale prezentului. Această părere a

noastră nu trebuie confundată cu distincțiile des întâlnite, cum ar fi aceea că semnificația unei femei este că ea „este”, sensul unui bărbat este că el „face”, că o femeie stă mai aproape de natură decât un bărbat. , că starea este cea care este esențială, și nu activitatea, că este mai subiectivă și mai puțin obiectivă etc., etc. cel puțin în sensul că această lucrare ne duce cu mult dincolo de natura simplă, deși, desigur, aceasta este o activitate și o operă culturală cu totul aparte, căci aceste acțiuni nu sunt doar etape ale dezvoltării istorice, ci, depășind istoria, își găsesc în sine desăvârșirea ei deplină.
Acest lucru ne deschide, de asemenea, posibilitatea de a evalua semnificația iubirii sexuale pentru sensul vieții și de a determina locul ei în sistemul bunurilor. Ea dezvăluie o valoare deosebită a realizării. În același timp, desigur, nu vorbim de atracție naturală, pentru că, ca tot ceea ce este numai natural, este indiferent de valoare. De asemenea, nu intrăm deloc în considerare semnificația iubirii pentru procreare, deoarece din acest punct de vedere ea este redusă la nivelul unui mijloc pentru scopuri externe și nu mai poate fi înțeleasă niciodată în originalitatea ei, ca o binecuvântare în prezent. În același mod, suntem complet distrași de la semnificația sa socială și etică, astfel încât, de exemplu, nu vom lua în considerare relația sa cu Forma căsătoriei. De asemenea, lăsăm deoparte, poate, sancțiunea sa religioasă inerentă. Acum ne interesează doar relația individualizată de dragoste personală în sine în esența ei autosuficientă, iar în interpretarea ei, relația dintre munca nesfârșită asupra viitorului și dincolo este de mare importanță.

sheniem în prezent. Și anume, dacă ambele sunt în egală măsură elemente ale existenței noastre semnificative și dacă fiecare dintre ele, luate în considerare izolat, reprezintă o unilateralitate, atunci este clar că un om, condamnat la o lucrare neterminată asupra viitorului și adesea profund suferind de ea, „ar trebui să-și dorească cea mai strânsă comunicare de viață senzual-spirituală cu o femeie, care poate deja în prezent să-și realizeze atât propria ei împlinire, cât și împlinirea acțiunilor sale, văzând în aceasta, parcă, desăvârșirea și desăvârșirea. de propria ei existență, fără a fi nevoie să renunțe pentru aceasta la dorința ei de o densitate întreagă infinită. Și invers, o femeie care, poate, își simte viața în prezent ca un fel de limitare, găsește în dragoste pentru un bărbat și pentru munca lui eliberarea de granițele prezentului, se alătură perspectivelor viitorului, deloc pierzând caracterul ei fiind completată în prezent. În acest fel (aici doar pe scurt subliniat) putem înțelege și sensul cuvintelor binecunoscute că doar un bărbat și o femeie împreună constituie o persoană „completă”. Vom înțelege atunci că idealul de „umanitate” nu este deloc în concordanță cu ceea ce au în comun un bărbat și o femeie, de parcă masculinitatea și feminitatea ar fi simple „cochilii” ale unei persoane, dar că realizările ar trebui căutate în combinație de lucruri esențial diferite și prin diferență aceasta se conjugă reciproc. Întrucât în relațiile dintre sexe care se sprijină pe această bază, ni se oferă o sinteză a ambilor pași primii ai valorilor personale, începutul iubirii reprezintă cea mai înaltă valoare a unei vieți personale perfecte în prezent.
6. În același timp, gândul de sinteză ne duce mai departe. Ca și pe latura contemplativă, și aici, se deschide în fața noastră perspectiva

unei a treia etape, combinând avantajele primei fără deficiențele lor. În același timp, este clar că iubirea „pământească” nu exprimă ph, deși unește prezentul cu viitorul. Ea poartă stigmatizarea finității și a parțialității și, prin urmare, din punctul de vedere al ierarhiei etapelor de realizare, va continua să fie problematică până când îl vom putea lega de binele cel mai înalt și de valoarea lui absolută. Evident, același lucru se poate spune într-o și mai mare măsură despre celelalte beneficii ale unei vieți perfecte în prezent: tuturor le lipsește legătura necesară cu totalitatea universului personal. Și asta ne aduce la problema integrității perfecte în seria actuală și personală a sistemului de valori. Cum ar trebui să gândească etapa finală a seriei personale?* Aceasta este ultima întrebare la care mai avem de răspuns.
Biblioteca „Runivers”

Comparația cu nivelurile contemplației ne va da acest răspuns. Acolo tendința monistă de realizare și-a făcut drum spre Tot-Unul, mai întâi prin dualismul Formei și conținutului, apoi prin dualismul subiectului și obiectului. Și aici, parțialitatea perfectă a rezolvat tensiunile unei obligații etice autonome. Dar multiplicitatea vieții individuale trebuia să crească din aceasta. Fiecare individ găsește o realizare parțială în felul său special. Suntem pe tărâmul pluralismului. și trebuie să rămână în ea. Prin urmare, la cel mai înalt nivel, integritatea perfectă nu ar trebui să se transforme într-un singur „întreg”, anulând plinătatea vieții personale - precum zeitatea panteismului. Dimpotrivă, ultimul pas arată neapărat două laturi aici. În primul rând, nu se poate vorbi aici despre absorbția subiectului de către obiect, că, dimpotrivă, este necesar să se construiască idealul unei realizări subiective absolute, adică idealul unui subiect absolut perfect: panteismul este înlocuit de credinţa într-un Dumnezeu personal. Dar, în plus, odată cu ea, pluralitatea de persoane sau „suflete” individuale trebuie să rămână neapărat complet neatinsă. Și așa, pentru a doua oară în sistem, ajungem deja la religie, iar acest lucru este destul de înțeles și necesar, pentru că mai devreme am putea aloca locul în ea doar panteismului. Acum este rândul altor valori religioase. Dacă, completând seria contemplativă, impersonală și asocială, credința, datorită tendinței moniste, a gravit în mod necesar către negarea lumii, atunci aici, unde viața personală a multor indivizi trebuie să se împlinească, nu putem vorbi decât de afirmarea plenitudinei. a activităţii personale şi sociale. În orice caz, Dumnezeu și „lumea” de aici nu coincid și rămân neapărat diferite, oricât de strânsă ar fi legătura lor. Atitudinea față de Divin ca față de o personalitate holistică perfectă eliberează însă existența finită a subiecților de imperfecțiuni, dar nu o poate distruge mistic. Dimpotrivă, prin comuniunea personală cu Persoana Transcendentă și Eternă pe care o iubim și, așa cum credem, ne iubește, trebuie să ne înălțăm viața personală în plinătatea ei individuală. Numai în acest fel tendința pluralistă își obține desăvârșirea. Această religie susține și întărește viața în prezent și viitor, dându-i o valoare pe care propria ei putere parțială nu i-o poate oferi. Eternul este adus în temporal, divinul în uman, absolutul în relativ, perfectul în neterminat și finit, totalitatea persoanei în parțial, datorită căruia sensul este împărtășit și celui care până acum. în viața personală ar putea părea imperfect sau chiar direct contrar oricărui sens.
Biblioteca „Runivers”

Ceea ce s-a spus este suficient pentru a clarifica principiul. Desigur, două tipuri de valori religioase nu pot trăi împreună într-o singură viziune asupra lumii. Suntem aici desfășurând cât mai deplin posibil diferitele valori în ordinea lor sistematică și, în acest sens, nu ne interesează problema modului în care este posibilă o singură interpretare a vieții religioase. Cu atât mai puțin ne punem întrebarea „adevărului” acestei sau acelea religii, ci pur și simplu afirmăm Faptul că Dumnezeul personal al teismului și plinătatea sufletelor active se încadrează în schema noastră exact în același mod ca înainte, în seria contemplativă, misticismul și panteismul și-au găsit locul în ea. Totalitatea perfectă a obiectului pe care l-am primit atunci trebuie să corespundă aici totalității perfecte a subiectului și dacă acolo toată viața personal-individuală, activă și socială a dispărut în sărăcia fericită a monismului, atunci aici, dimpotrivă, bogăția ei este pluralist afirmat în etern. Ca personalități, toți indivizii se află într-o relație personală cu o divinitate personală, unind astfel parțialitatea lor individuală cu o totalitate perfectă. Ca indivizi, ei sunt implicați efectiv în „Împărăția lui Dumnezeu pe pământ”, motiv pentru care pot deveni mai mult decât indivizi finiți. În sfârșit, momentul social este ridicat și dincolo de Sfera trecătorului. Într-adevăr, în această religie a plinătății (Religion der Füllé), Divinul se opune fiecărui Eu ca pe un Tu special, cu care individul se află în comuniune cea mai apropiată și conștientă. Dragostea divină absoarbe iubirea pământească și îi oferă cea mai înaltă sfințire.În toate privințele – personal, activ și social – credinciosul poate spera la eliberarea de blestemul finității.
Ceea ce s-a spus caracterizează suficient acest domeniu, care, la fel ca ultima etapă a contemplației, are un caracter religios, dar îmbrățișează totuși valori de un fel fundamental diferit. Dacă, în concluzie, ne întrebăm care este relația sa cu viața culturală actuală, atunci printre religiile istorice, poate, nu vom găsi una care să fie acoperită pe deplin de acest ideal de perfecțiune personală. Cu toate acestea, pentru legătura noastră sistematică, această circumstanță nu contează. Este suficient ca unele dintre cele mai esențiale trăsături pe care le-am schițat și-au găsit expresia și în viața religioasă existentă, de exemplu, în creștinism. Dar chiar și nu numai în creștinism: oriunde este vie credința într-un Dumnezeu personal, alături de care pluralitatea sufletelor individuale își păstrează independența, se dezvăluie opoziția fundamentală a acestei credințe față de orice monism și panteism. Cu toate acestea, în religiile istorice

ar trebui să vedem mai degrabă formațiuni mixte în care elemente de ambele tipuri se găsesc unul lângă altul. De exemplu, o astfel de formă mixtă este, fără îndoială, mistica creștină, care combină valorile personale ale activității sociale cu idealurile panteiste ale contemplației asociale. Cu toate acestea, sarcina noastră nu este atât clasificarea vieții culturale istorice cu nuanțele și tranzițiile sale, ci stabilirea unei ierarhii a bunurilor în conformitate cu diferențele fundamentale ale valorilor găsite pe acestea.

V. ȘTIINȚA ȘI VIZIUNEA LUMIEI.

Prin urmare, putem încheia acum analiza noastră asupra sistemului. Ea îmbrățișează șase tipuri de valori care pretind a fi valabile și, prin urmare, conțin probleme filozofice. Nu numai că am înțeles necesitatea disciplinelor filozofice ale logicii, de exemplu, estetica și două feluri de filozofie a religiei, dar am stabilit nevoia de a construi una nouă, până acum.
parte a sistemului care nu exista încă — filosofia unei vieți personale perfecte în prezent. În același mod, noile binecuvântări, pe care, poate, dezvoltarea viitoare ni le va arăta, vor trebui să-și găsească locul în sistem. În această măsură, sistemul este deschis și, în același timp, este încă un sistem. Principalul lucru este că acum avem doar o simplă juxtapunere de zone separate, dar ierarhia lor pe două rânduri, fiecare constând din trei pași, astfel încât, în principiu, devine posibil să se ridice problema sensului unic al existenței noastre.
Cu toate acestea, pe de altă parte, este necesar să precizăm la fel de sigur: acest sistem de valori nu ne spune încă nimic despre rezolvarea problemelor viziunii asupra lumii. Prin ierarhie am înțeles întotdeauna doar relația pur formală. Care dintre bunuri are semnificația cea mai înaltă sau centrală, de la ce zonă trebuie să plecăm pentru a trece la unitatea viziunii lumii și modul în care ordinea nivelurilor valorice este determinată de conținutul ei - toate acestea în toate privințele rămân nerezolvate. Ceea ce aparține primatul: seria personală sau seria materială? Unde este adevărul: în monism sau pluralism? Ar trebui „lumea” să accepte sau să respingă? Nici măcar nu avem dreptul să afirmăm că valorile absolute trebuie să se afle în mod necesar fie în ultima etapă a contemplației, fie în ultima etapă a actualității, pentru că este foarte posibil ca ambele zone să fie echivalente între ele, sau chiar, în cele din urmă, întreaga sferă de valoare perfectă.
Biblioteca „Runivers”

Consistența poate fi declarată, în virtutea caracterului său transcendental, ca fiind problematică. Într-un astfel de caz, atât teismul, cât și panteismul vor fi ambele respinse, dar atunci relația dintre binecuvântările viitorului și binecuvântările prezentului în ambele rânduri, personale și impersonale, va deveni deja complet controversată și nu va fi cunoscută. pe ce ar trebui să fie mai orientată viziunea asupra lumii: pe știință sau arte, ѣ , pe moralitate sau pe realizarea personală în prezent. Care idealism este mai adevărat: logic sau estetic, etic sau „erotic”, așa cum s-ar putea numi cu denumirea celui mai înalt principiu al bunurilor personale al prezentului? Sau, poate, toate aceste puncte de vedere luate separat sunt unilaterale și insuficiente? Toate acestea par să fie la fel de posibile deocamdată și nici măcar nu vom schița aici soluția dorită. Nici măcar nu se știe dacă filosofia, ca știință pură, este în măsură să răspundă deloc la aceste întrebări.Este foarte probabil să se mulțumească doar cu dezvoltarea, pe baza unui sistem de valori, a diverselor Forme posibile. a unei interpretări consecvente în interior a sensului vieții și a lăsa la latitudinea individului să aleagă acea viziune asupra lumii, care se potrivea cel mai bine originalității sale superștiințifice personale. În orice caz, toate acestea nu se referă la sistemul de valori în sine și, prin urmare, trebuie lăsate aici fără luare în considerare.
Pe de altă parte, mai trebuie să luăm în considerare aici o altă problemă referitoare la natura filozofiei ca știință. Să presupunem că am reușit să răspundem la toate întrebările menționate mai sus,

construind o viziune despre lume destul de largă și cuprinzătoare. Apoi apare o altă întrebare, care se referă deja la sistemul de mărfuri. Și anume, doctrina contemplării lumii nu și-a găsit încă locul în ea. Până la urmă, filosofia trebuie să se includă și pe ea însăși în sistem. Dorind, desigur, să fie o știință, se pare că aparține primei zone valorice, dar din raționamentul nostru putem concluziona că sarcina sa în acest caz ar trebui să se limiteze la clasificarea formală a valorilor indicată. Motivele pentru aceasta sunt clare. O interpretare unică și materială (și nu doar formală) a sensului vieții nu mai are caracterul unui sistem deschis, deoarece acesta din urmă se baza pe faptul că zonele valorice erau definite doar formal. Dacă, pentru a obține o perspectivă asupra lumii, ne umplem schemele cu ceva conținut, atunci închidem sistemul. Și asta ne readuce din nou la problema de la care am plecat și, mai mult, la dificultatea ei. chiar pare să fie în creștere. Am ajuns să cunoaștem știința ca o binefacere pentru viitor. Astfel, o viziune asupra lumii închisă pe o bază științifică este

este extrem de problematic. Chiar mai mult decât atât. Închiderea în limba noastră înseamnă același lucru cu completitudinea sau completitudinea, prin urmare doctrina viziunii asupra lumii trebuie în mod necesar plasată într-o sferă diferită de știință. Desigur, rămâne o contemplare. Dar, deoarece Faptul existenței multor sisteme respinge ideea unei întregi perfecte, viziunile asupra lumii trebuie asemănate cu creațiile de artă cu parțialitatea lor perfectă. Într-adevăr, aceasta este o opinie larg răspândită, iar sistemul nostru de valori îi oferă o explicație perfect de înțeles.
Dar chiar fiind un sistem închis, filosofia încă nu este artă. Dimpotrivă, este în întregime, adică în nici un caz doar în esența sa, rămâne o știință, iar clasificarea noastră a bunurilor este cea care arată acest lucru. Nu trebuie să uităm că domeniile valorice au o sferă mai largă decât exemplele pe care le-am dat mai sus pentru a le ilustra și că, prin urmare, ele nu pot fi numite fără rezerve cu numele acestora din urmă. Dar atunci devine posibilă extinderea conceptului de știință. Ceea ce am spus până acum se referă la totalitatea științelor particulare și pentru ele rămâne și plin de sens: cunoașterea realității integrale este un scop aflat la o distanță infinită. Aceea deseori postulată metafizică „ipotetică” a cărei sarcină este să anticipeze munca unor discipline particulare pentru a umple golurile rămase în științele speciale este o întreprindere cu totul problematică. Dar în filozofie, ca doctrină a viziunii asupra lumii, nu se pune problema cunoașterii realității. Sarcina sa este de a interpreta sensul vieții, inclusiv sensul cunoașterii realității, și tocmai pe acest exemplu particular este deosebit de ușor de înțeles principiul general prin care, în raport cu izolarea, filosofia diferă de științele speciale. . Ca logică, reflectă în mod necesar asupra scopurilor ultime ale teoriei. Astfel, ea ia locul metafizicii și, în timp ce se străduiește să înțeleagă sensul vieții, nu se poate mulțumi niciodată cu preliminarul, mai ales când se încearcă unificarea întregului sens cumulat al existenței umane. De aici rezultă clar de ce științele speciale pot aștepta mereu viitorul, în timp ce filosofia trebuie să caute în mod necesar desăvârșirea, chiar dacă este doar o completare parțială. În special, filosofia realizării duce în mod necesar la cererea de finalizare. Dar această împrejurare, punând-o doar în opoziție cu științele particulare, nu îi distruge prin aceasta

caracterul științific. Filosofia nu este doar contemplativă, ci în măsura în care ia forma judecății
Biblioteca „Runivers”

și concepte, poartă și o amprentă teoretică, motiv pentru care ar trebui numită știință. Nu există niciun motiv să se declare că metoda științelor speciale este singura științifică.
Separând doctrina viziunii lumii de știință, așadar, un singur lucru este corect: filosofia, care întreabă în mod necesar despre ultimele scopuri, se lipsește astfel, într-un anumit sens, de participarea la o serie infinită de dezvoltare, adică refuză. integritate infinită și, dorind să obțină ceea ce este necesar pentru completitudinea sau perfecțiunea ei, alege în mod voluntar parțialitatea pentru sine, realizând că, datorită inepuizabilității și infinitității materialului, esența contemplației teoretice exclude pentru subiectul temporal finit angajat în știință. posibilitatea unei conexiuni reale de perfectiune cu integritate autentica. Prin urmare, poate fi definită și ca o astfel de activitate științifică, a cărei sarcină este să găsească un punct fix în fluxul dezvoltării necruțătoare, să se oprească în ordine, privind înapoi la drumul parcurs, să realizeze semnificația pentru sens. de viaţă a tot ceea ce s-a realizat până acum. Adevărat, pentru aceasta este necesar să nu-ți fie frică de adevăr și, ceea ce este același lucru, să nu-ți fie frică nici de greșeală și, pe lângă aceasta, auto-constrângerea voluntară, renunțarea în raport cu viitorul este, de asemenea, legată de aceasta. . Dar amândouă, curajul și renunțarea, își găsesc justificarea în faptul că contemplarea teoretică, punându-și scopuri mai înalte și întrebând despre ultimele (despre desăvârșire), are nevoie de astfel de puncte fixe de realizare. Dar renunțarea la totalitatea infinită nu diminuează oare doctrina contemplării lumii ca știință? Deloc, pentru că este o parțialitate și renunțare de un tip cu totul special. Și anume, ele nu desființează în niciun caz includerea în cursul dezvoltării științei, ca o binefacere pentru viitor. Se poate spune chiar că din esența filozofiei, ca doctrină a viziunii asupra lumii, decurge necesitatea dezvoltării acesteia în sisteme închise, adică în Formele de parțialitate completă, dar tocmai de dezvoltare și, mai mult, de dezvoltare infinită. S-ar părea că spectacolul istoriei filozofiei face orice concluzie finală problematică și obligă la resemnare. Și totuși, în același timp, inspiră curaj sistematistului. Trecutul filozofiei nu este ca un cimitir, unde sunt doar morminte, așa cum părea la început. Adevărat, acele elemente ale cunoașterii realității, care sunt cuprinse în sistemele filozofice din vremuri trecute, sunt în mare măsură depășite și au încă doar un interes pur „istoric”. Dar acei gânditori care au pus problema sensului vieții și au exprimat-o într-un sistem complet - acești gânditori sunt cei care pot fi numărați cel mai puțin printre măsuri.
Biblioteca „Runivers”

tvetsam. În fața unora dintre ei, timpul este complet neputincios și, cu cât mai neputincioși, cu atât ei căutau mai sigur ultimele obiective ale existenței umane, cu atât se străduiau să-și completeze sistemul. Caracterul finit al parțialității lor, care la început pare să ducă la moarte, le asigură nemurirea. Ei ar putea să-și completeze sistemul — aceasta este măreția lor. De aceea, ei se ridică mult deasupra fluxului

de dezvoltare istorică nesfârșită, trimițându-ne lumina lor din întunericul timpului.
Toate acestea ne dezvăluie și mai clar caracterul particular al Formei științifice a doctrinei contemplării lumii. Parțialitatea perfectă a unui sistem închis este, până la urmă, în slujba întregului infinit și, în această măsură, participă la demnitatea sa. Desigur, filozoful se află într-o poziție cu totul specială. El știe că mai devreme sau mai târziu dezvoltarea va trece peste sistemul pe care îl construiește acum. Dar se lasă sedus de sarcina de a păstra măcar ceea ce deține acum, pentru a nu pieri în fluxul dezvoltării. Și are dreptul să o facă, dacă ar fi cu adevărat convins că gândul lui este mai cuprinzător și mai unit decât gândul predecesorilor săi. Pentru a folosi cuvintele lui Fichte: el a intrat în moștenirea lor și își construiește o „casă” pentru a trăi în ea. La urma urmei, mai devreme sau mai târziu, toți, ca ființe temporare, trebuie să ajungem la un sfârșit. Dacă decidem în știință să căutăm un astfel de scop și filosofăm în certitudinea că rodul perfect al eforturilor noastre individuale și parțiale este, în același timp, un pas necesar în întregul infinit al procesului supraindividual de dezvoltare, atunci , revenind la sistemul nostru de valori, evident că ne aflăm atunci la mijloc între totalitatea infinită și parțialitatea perfectă, între binecuvântările viitorului și binecuvântările prezentului și nu există niciun motiv să negați posibilitatea de a fi în acest loc un sistem de știință care aspiră să fie ceva mai mult decât un simplu studiu special.
Definiția acestui loc are o semnificație sistematică atât de mare încât, de fapt, în seria personală, eficientă și socială a sistemului, am primit o binecuvântare care este intermediară între prima și a doua etapă de realizare. Acum doar sistemul capătă un aspect complet simetric. Acolo, dragostea reală, personală, a unui bărbat pentru o femeie i-a asigurat participarea, ca ființă a viitorului, o viață perfectă în prezent, i-a deschis posibilitatea, în străduința neobosită pentru îndepărtat, de a realiza, totuși , o împlinire parțială. Aici iubirea contemplativă, impersonală de cunoaștere, φιλοσοφία în adevăratul sens al cuvântului, unește împlinirea în prezent cu

perspective pentru viitor. Erosul filozofic, ca și dorul de realizare, nu trebuie să renunțe la fericirea realizării. Nu se mulțumește cu infinitul, deși știe că orice discurs despre perfect va fi doar „bâlbâială” (Stammeln) Înțelegerea în felul acesta însăși în toată originalitatea caracterului ei științific, filosofia pune ultima piatră în clădirea sistemul de valori, completându-l în termeni formali. Pe baza acesteia, ea poate spera să ajungă la o viziune asupra lumii care combină unitatea de punct de vedere cu lărgimea perspectivei. În această „voință de sistem” stă poate o mare indiscreție, dar în domeniul contemplației teoretice nu este loc pentru criteriile morale.

FILOZOFIE ȘI PSIHOLOGIE.
Articol de Paul Natorp (Marburg).
atunci în chestiunea relației dintre Filosofie și psihologie nu există unanimitate, ceea ce, desigur, nu este surprinzător, dacă ne amintim că conceptele în sine, ambele, sunt încă foarte controversate. Thu0 înainte

reprezintă conceptele mele de filosofie și psihologie și cum, în funcție de aceasta, se dezvoltă pentru mine relațiile dintre ele, am avut ocazia să mă exprim de mai multe ori înainte; Nu voi putea ocoli acest lucru în tăcere în acest articol; Pentru a nu ne limita însă la simpla repetiție și pentru a promova, pe cât posibil, în același timp înțelegerea reciprocă, aș vrea să încerc pe viitor, ghidându-mă după strictul principiu al subdiviziunii, să enumerez în întregime toate înțelegerile posibile ale conceptului de filosofie, pe de o parte, și ale conceptului de psihologie, pe de altă parte, și apoi, pentru a urmări, 4Tn din toate aceste definiții diferite fundamental posibile urmează în mod necesar pentru problema relației dintre unul. si celalalt. Dacă în acest fel nu ne rezolvăm în cele din urmă întrebarea și totuși lăsăm loc unei alegeri între mai multe posibilități, atunci totuși vom realiza prin aceasta ceea ce în acest caz este singurul lucru important și anume: elucidarea însăși formulării întrebării. .
Trecând în primul rând la conceptul de filozofie, observăm că, cel puțin într-un punct, toate neînțelegerile dispar: toată lumea este de acord că sarcina lui este să reducă în orice fel totalitatea cunoștințelor accesibile nouă la o singură unitate. Dar această unitate nu este dată, ci doar trebuie găsită; este firesc, prin urmare, să presupunem, așa cum se presupune de obicei, că sarcina filosofiei, în orice caz, constă în construcția teoretică, construcția, iar această construcție este gândită în moduri diferite; în primul rând, ca structură experimentală, și apoi și ca una super-experimentală.
Biblioteca Runiverse

Despre experiență, cum știința nu este, în esență, nimic altceva decât reducerea datului la unitate, adică. este un construct teoretic. Prin ce se deosebește, deci, filosofia, dacă este și o construcție teoretică și, în plus, poate și empirică, de experiența în sens științific? Este evident că filosofia caută să îmbrățișeze nu numai o zonă separată accesibilă experienței, ci întreaga sferă a experienței în ansamblu, pentru a o reprezenta în acest fel, în măsura în care este general posibil, în unitate teoretică; adică, cu alte cuvinte, filosofia caută, dacă este posibil, să înțeleagă nu atât unitățile relative separate arbitrar, cât unitatea ultimă, absolută, a tuturor unităților relative ale sferei experiențiale. Am spus: dacă se poate; ar fi mai corect, poate, să spunem: dacă o astfel de posibilitate ar fi deloc plauzibilă, căci este greu de imaginat că ar fi posibil, fără a se rupe de temeiul empiric, să se înțeleagă unitatea absolută a tot ceea ce este accesibil experienței. ; deși nu există nicio îndoială că mulți care doresc cu orice preț să filosofeze pe baza empirismului se ghidează vag tocmai după o asemenea idee. Astfel, în această înțelegere a unității filosofice, „este evident că poate fi înțeleasă doar o unitate care este ea însăși relativă, deși este relativ cea mai înaltă, cea mai cuprinzătoare și cea mai concentrată dintre toate unitățile particulare.
Cu toate acestea, chiar și cu o rezervă atât de importantă, cerința exprimată în acest concept rămâne totuși extrem de riscantă. Căci tot ceea ce este realizabil cu respectarea rigoare deplină a metodelor empirice este limitat în limitele științelor experimentale individuale. Cu toate acestea, poate, este posibil, folosind metode care nu diferă în principiu de metodele cercetării empirice și sunt doar scutite de unele cerințe deosebit de stricte ale metodologiei empirice, să se realizeze astfel de prevederi privind posibila unitate

atotcuprinzătoare a cunoașterii, care , datorită naturii speciale a justificării lor, desigur care nu vor putea pretinde recunoașterea științifică deplină, dar care totuși va face posibil, mizând pe rezultatele cele mai de încredere și mai elementare ale tuturor experienței în ansamblul ei, să privească, graţie unei aplicări mai libere şi mai îndrăzneţe a ipotezei, în direcţia deja prevăzută de experienţa însăşi, dincolo de limitele ei.şi în felul acesta, fără a se rupe de fundamentele empirismului, vor putea totuşi să satisfacă, deşi nu necondiţionat, dorinţa de desăvârşire finală. Deci, exact, din câte se poate judeca, sarcinile filosofiei sunt înțelese de majoritatea acestor empirişti care

. Logos. Numarul 1.

uneori, secara nu este contrariată filosofării; dar oamenii se ceartă adesea în acest fel, dedicându-se filozofiei în timpul serviciului lor și care, datorită acestui lucru, ar dori să fie numiți Filosofi adevărați.

Această înțelegere a filozofiei, ca construcție ipotetică, dacă nu absolută, atunci cel puțin relativă la cea mai înaltă unitate de cunoaștere pe baza unor științe empirice separate și cu ajutorul unor metode care nu sunt fundamental diferite de metodele acestor științe, este opuse de o altă înțelegere, căreia sarcinile filosofiei par a fi cu totul speciale și profund diferite de sarcinile științei experimentale, având propriile principii și metode speciale și parcă s-ar afla într-o cu totul altă dimensiune problematică. Conform acestei din urmă concepții, empiria ca atare, oricât de liber și-ar extinde metodele de construcție, nu este capabilă să conducă mai departe decât pare și, în cel mai bun caz, doar o completare temporară, ipotetică, în unitatea gândirii. În direcția periferiei cunoașterii, care, după cea mai riguroasă concepție asupra sensului empirismului însuși, ar trebui concepută nu ca închisă, ci ca mobilă și, în plus, extinzându-se la infinit, acest empirism, desigur, nu poate duce niciodată la rezultate semnificative invariabil; iar istoria științei, continuă adepții acestor opinii, a confirmat la fiecare pas că, în orice punct sau cerc, știința a încercat să se autolimiteze, oriunde mișcarea ei înainte a străpuns ea însăși o graniță marcată în mod arbitrar și, în soluții noi, a încercat întotdeauna. a întâmpinat doar probleme noi. În consecință, concluzionează ei, trebuie să părăsești complet acest cerc de empirism care merge la infinit, trebuie să renunți la întregul său plan, trebuie să te poți ridica sus într-un mod special nou, fundamental diferit de toate căile empirismului; numai atunci ar fi posibilă dobândirea unei unităţi stabile de cunoaştere.

Trebuie remarcat, totuși, că această ascensiune deasupra planului experienței, așa cum spune, într-o nouă dimensiune cognitivă, poate fi, la rândul său, înțeleasă în diverse sensuri și, de fapt, a fost înțeleasă diferit în toate fazele remarcabile ale dezvoltarea istorică a filosofiei; și anume, după Kant, acum în sens transcendental, acum în sens transcendental. Un punct de vedere mai vechi și mai naiv, dar de altfel, încă departe de a fi complet depășit, consideră că tocmai acolo unde metodele empirismului se dovedesc a fi neputincioase, ar trebui puse în joc și alte metode de construcție teoretică, cu scopul de a descoperi ce este ascuns obiectiv, oricum, în spatele fiecărei, sau deasupra, sau în afara limitelor acestui infinit

realitatea planului experienței: „gândire pură”, sau „intelect”, sau „intuiție”, sau orice ar putea fi numit acest principiu, ar trebui, conform acestui punct de vedere, să ne lumineze această zonă complet de altă lume a lui. ființă pură în noi înșine și dezvăluie în ea pentru ochii noștri baza adevărată sau absolută a unității atât a cunoașterii, cât și a cunoașterii. Căci, din acest punct de vedere, în procesul nesfârșit al experienței nu există o ființă pură, pentru că în acest proces nu există o unitate pură, de nezdruncinat și necondiționat semnificativă, ci întotdeauna doar o multitudine de infinite, schimbătoare, depășite din nou și din nou. iar în virtutea unităţilor lor de convenţionalitate şi relativitate care trebuie să fie depăşite în continuare.
Această înțelegere a filozofiei, ca renunțare la experiență în sensul transcendenței, Kant, poate nu primul în sensul strict al cuvântului, dar, în orice caz, pentru prima dată, cu deplină claritate fundamentală, se opune o altă cale. de ridicare deasupra experienței, pe care o denotă prin cuvântul: „transcendental”: unitatea cunoașterii, după Kant, nu ar trebui căutată în obiect - nu contează dacă este un obiect stăpânit numai prin metode empirice, sau un obiect imaginabil, deși situat în afara limitelor întregului plan al empirismului, dar totuși cu adevărat existent și realizabil de unii într-un mod special - dar în experiență, este adevărat, dar nu în infinitatea sa periferică, ci, dimpotrivă, în direcția sa opusă, spre centrul său, către rădăcinile sale, către cele mai profunde surse disponibile, spre ea, în cele din urmă, este necesară pentru o metodă unică și inițial creativă. În același timp, trebuie remarcat faptul că această experiență trebuie înțeleasă în sensul cel mai larg, adică îmbrățișând, de asemenea, practic, și estetic, și orice experiență posibilă în general. Astfel, orice construcție teoretică a unui dreadmet rămâne întotdeauna sarcina cercetării experimentale, înțeleasă în sensul științific în sensul cel mai larg al cuvântului. Anterior acestei lucrări constructive a empiriei, care vizează cunoaşterea obiectului, filosofia nu poate avea nicio legătură; chiar și atunci când empirismul pare să fie aparent neajutorat (de fapt, această neputință nu a fost niciodată de durată), filosofia nu ar trebui să ia lucrurile în propriile mâini și să dorească să o ducă până la capăt, deja dincolo de limitele experienței, ca și cum ar fi avut. la dispoziția ei mijloace cognitive și metode de construcție care au depășit complet granițele „experienței posibile”. Dar, pe de altă parte, mai rămâne încă o sarcină posibilă și necesară - de a construi construcția în sine, care nu este niciodată finalizată și nu poate fi finalizată.

experiența în totalitatea ei, astfel încât să dobândească nu unitatea ei periferică, obiectivă, ci unitatea centrală și metodică finală. Iată singura sarcină a cunoașterii care rămâne încă legală, care, după Kant, poate pretinde pe dreptate titlul de filozofie; numai prin această cunoaștere este posibil să stăpânești ultimul lucru care poate fi obținut în mod natural, adică unitatea internă a cunoaşterii. Conform acestei învățături, această sarcină ar trebui, din motive evidente, să fie considerată fundamental rezolvabilă, deoarece aici avem de-a face nu cu întregul infinit și, prin urmare, cu multiplicitatea inepuizabilă, nu atât cu date, cât cu obiecte date de cunoaștere, ci

exclusiv cu noi înșine și cu noi. propria cunoaștere, cu propriile sale metode, în sfârșit, cu premisele ei cuprinse în sine și accesibile descoperirii. Adepții acestei doctrine cred că în acest moment este posibil, cel puțin în principiu, chiar să înțeleagă fundamentele cu adevărat ultime, deși, desigur, admit că aceasta a direcționat și, ca să spunem așa, studiul interior al cunoașterii în sine din punctul respectiv. din perspectiva regularității sale imanente, la rândul său, duce la recifele lor periculoase și la sursele de eroare; în plus, ei recunosc că însăși sarcina, împreună cu expansiunea empirismului, care este nemărginit în sine, va fi întotdeauna pusă, în determinarea sa concretă, într-un mod nou și diferit, va crește în volum odată cu creșterea empirismului, si in acelasi timp va castiga in profunzimea valorilor sale. Astfel, toate acestea, desigur, înseamnă o tranziție dincolo de experiență, în ansamblu, înseamnă o ascensiune către un nou punct de vedere, către un nou „centru de observație”, aceasta este descoperirea unei dimensiuni cu totul noi a cercetării, o nouă direcție a întrebărilor, care diferă nu numai de aceasta sau de alta o direcție specială diferită, ci, în general, de toată formularea întrebărilor îndreptate direct către subiectul însuși, adică de știința empirică. Dar, cu toate acestea, o astfel de formulare a întrebării nu poate conduce la devalorizare, așa cum se întâmplă în cazul depășirii limitelor științei empirice în sens transcendental, la cunoașterea experimentală și la diminuarea pretențiilor sale de valabilitate universală, o astfel de formulare își recunoaște drepturi depline în spatele cunoștințelor experimentale, afirmă că se află în ele, dar urmărește un scop fundamental diferit de acesta; prin urmare, nu se află deloc în direcția continuării lor și, într-adevăr, deloc în dimensiunea lor. Pentru că în sens logic, pentru gândire, este în sensul deplin al cuvântului o ascensiune într-o nouă dimensiune, atunci când cercetarea, în loc să se străduiască direct

în esenţă la teoria subiectului, tinde spre teoria acestei teorii. Trebuie remarcat, totuși, că metodele unor astfel de cercetări vor fi în continuare analoge cu cele ale empirismului; aceasta va fi și o construcție teoretică, și, în plus, tot bazată pe Faptic, și, în sensul cel mai larg, chiar pe Fundamentul empiric. Dar Faptele pentru o astfel de investigaţie, și împreună cu ele problemele sale și, prin urmare, în cele din urmă, întregul sens al „teoriei” aici par cu totul nou, și anume, destul de diferit în dimensiunea sa de sensul empirismului obiectiv.

Sunt astfel epuizate toate opiniile posibile asupra esenței problemelor filozofice?Din câte văd, rămâne doar o ultimă posibilitate. Orice construcție teoretică, atât experimentală, cât și super-experimentală, în ultima relatare se bazează întotdeauna într-un fel pe dat (dată, cel puțin în sensul problemei puse de fapt), dar, în același timp, este necesar să se mute departe de această dăruire, niciodată doar nu epuizându-i complet conținutul, ci dimpotrivă, prezentându-l întotdeauna ca într-un extras, în reducerea, reducerea sau în general - în Forma, fie că este a unei legi empirice sau supraempirice. , iar în ultimul caz, „sau sub forma unei legi transcendentale a lumii, sau aceeași lege transcendentală a cunoașterii. Dar, cu cât această construcție este mai mult o construcție, cu atât este mai teoretică, cu atât mai mult o eludează multiplicitatea a ceea ce, în cele din urmă, îi pune problema în fața, eludează tocmai asta, a cărui reducere la

unificarea acestei teorii. realizată ca proprie.sarcină; adică ceea ce, fără îndoială, conține toată varietatea nemărginită a experimentatului și, în general, tot ceea ce este accesibil experienței. Teoria și orice fel de știință se dezvoltă din „viața” însăși și, în ultimă analiză, se pot strădui doar să o slujească, doar să o înțeleagă, fie cu scopul de a o corecta și de a o ridica la un nivel superior, fie numai în pentru a prinde și a reține viața este ceea ce este; - care, însă, deja în sine înseamnă adâncirea ei, deoarece grăunta sa, până la urmă, nu poate fi cuprinsă decât în conștiință. Și totuși, aproape în opoziție diametrală cu aceasta, în esență, interesul științei îndreptat spre viața însăși, ea pare să fie din ce în ce mai înstrăinată de viață, transformând-o treptat într-un concept mort; diversitatea vieții în știință pare a fi epuizată, imediatitatea în care viața reală bate singură, în medierea științifică și în medierea nesfârșită între mediatori, pare a fi pierdută iremediabil; mobilitatea fluidelor îngheață în „forme” neîncovoiate, iar efectivul ha

Caracterul vieții pare a fi paralizat în contemplarea inactivă a științei Astfel, unitatea conștiinței începe să pară nu doar cumpărată într-un lingot la un preț mare, ci, în cele din urmă, deloc ceea ce ar trebui să fie; acestea. nu prin unitatea conștiinței, nu prin unitatea tuturor ființelor conștiente de noi și, în consecință, nu prin ultima cunoaștere profundă. Căci cunoașterea constă nu numai în generalizări ale teoriilor abstracte; cea mai înaltă, cea mai bogată în conținut și chiar cea mai de încredere cunoaștere este, c. în cele din urmă, cunoașterea experienței directe deplină, pe deplin conștientă. Și tocmai, unitatea, unitatea vie, în ultima relatare, nu poate fi găsită nici într-o teorie separatoare, nici într-o abstracție dezintegrată, nici, în cele din urmă, într-un singur „puncte de vedere”, la care, poate, cel mai extins, experiența accesibilă poate fi subordonată.zone, dar care, bineînțeles, nu pot nici să dea și nici să nu conțină „experiențe tăcute” și nu permit decât să le privim din exterior, sau, mai degrabă, peste ele și, desigur, nu pot dezvălui plenitudinea. a realităţii şi concretităţii lor.
Deci, deja pe baza construcțiilor empirice, filosofia este mult inferioară empiriei, care, la urma urmei, are de-a face cu „Fapte”, și nu numai cu concebibilitatea și speculația, și care este legată de aceste Fapte nu numai prin fire slabe de ipoteze. În special, atunci când filosofia se străduiește să părăsească complet planul experienței, ea, ca filozofie transcendentală, începe să se învârte, parcă, în cercul propriei sale invenții de concepte de neînțeles, care amintește izbitor de „tânărul” mefistofelian. angajat în speculații”, în timp ce „Luncile verzi se îngrașă în jurul pajiștilor” - apoi, ca filozofie transcendentală, deși este mai puțin străină de „pământurile fertile” ale experienței și, în ultimele sale scopuri, se străduiește exclusiv pentru ele, dar totuși, din moment ce este potențial o teorie, în măsura în care ea, parcă, reprezintă și vidul în potențial. Dacă deja legea de ordinul întâi, legea fenomenelor, nu mai conține fenomenele în sine în diversitatea lor, ci doar o reducere a acestora, atunci legea dreptului, legea nudă a legalității în general, cu care se ocupă filosofia transcendentală. , este o reducere, și, tocmai , reducerea reducerii, și astfel această lege este chiar cu un pas mai departe de imediatitate și viață, pentru a reprezenta unitatea căreia, de fapt, a fost, în esență, sarcina principală a filosofiei.

Prin urmare, să fie „ascensiunea” (platonică ανω οδός) a teoriei,

și, de asemenea, teoria transcendentală a teoriei (corespunzătoare „dialecticii” lui Platon) este un pas preliminar inevitabil, chiar dacă toată această cale a fundului este un fir necesar pentru ca înțelegerea unității căutate a cunoașterii în general să fie posibilă, pentru că această unitate, chiar și în cel mai îndepărtat grad, nu a fost realizată și nu a fost prezentată în ea. În orice caz, ea indică această unitate doar de la cea mai îndepărtată distanță, în plus, nu desemnează decât un punct de vedere din care nu poate fi văzută decât pentru prima dată ca o sarcină. Totuşi, pentru a o realiza cu adevărat, nu este suficient să te mărgineşti la a te întări în această poziţie, din care este convenabil să rătăcim cu ochii peste vastele întinderi ale fiinţei; dar este necesar cumva, poate pe aceleași căi pe care filosofia constructivă și le-a aprins în timpul ascensiunii sale, sau prin alte căi noi, poate neprevăzute, care s-au deschis doar dintr-un punct de vedere nou, mai elevat, să coboare din nou în planul experienței și să te simți din nou ca acasă.
Astfel, ni se dezvăluie un nou sens al unității cunoașterii și, împreună cu aceasta, filosofia. Orice unitate a unei singure teorii, chiar și cea mai concentrată și, prin urmare, cea mai cuprinzătoare, tot nu va fi unitatea de ultimă instanță, deoarece se concentrează exclusiv pe o parte a conștiinței, care, desigur, este o unitate, dar unitate a diversităţii, şi astfel complet desprins de cealaltă latură a ei, şi anume, de această diversitate. Așa rămâne încă această dualitate finală a unității dreptului, pe de o parte, și a concretizării diversității, pe de altă parte, care, deși este subordonată unității dreptului, nu este. în niciun caz nu este dat și, prin conținutul său specific, nu este de fapt conținut în el; rămâne încă această dualitate, această scindare în „unul” și „altul”, datorită căreia adevărata unitate, unitatea experimentatului, care singură ar putea fi unitatea primei instanțe, se împarte în mod evident în două. O pauză completă nu a fost probabil inclusă niciodată în calcule; dar, atâta timp cât toate căutările sunt destul de corecte și temeinice, ele au fost îndreptate în primul rând, cu unilateralitate metodic de înțeles, exclusiv către unitatea legii, reversul ei, această plinătate infinită a diversității, adică experimentat, a fost lăsat complet fără nicio atenție și, în cele din urmă, și complet pierdut din vedere.
Deci, spre deosebire de orice reducere mai abstractă la unitate, nu are nicio diferență dacă prin intermediul experiențialului sau al supraexperiențialului, al imanentului sau al transcendentului sau în cele din urmă.

construcție transcendentală, obținem, ca ultim tip de bază de reprezentare căutat de Filosofie în unitate (Einheitsdarstel-lung), reprezentarea într-o unitate concretă, adică una în care diversitatea a ceea ce este experimentat nu este distrusă, dar este pe deplin păstrată. , în care unitatea pătrunde cu adevărat în diversitate, iar diversitatea în unitate, și în care amândouă pot fi căutate și găsite numai unul în celălalt, și nu în afara fiecăruia dintre ele. Poate fi o sarcină supraomenească, dar o sarcină care este totuși, ca atare, clară și de înțeles; se poate urmări rezolvarea ei pas cu pas și în acest

fel, cel puțin, să se apropie de scopul propus; sau, mai precis, într-o direcție clar destinată către ea, se poate deplasa liber din ce în ce mai departe; căci, întrucât sarcina este vădit infinită, este imposibil să vorbim în sensul strict al abordării ultimului scop imobil, și rămâne doar mișcarea către infinit, în care scopul crește și apare mereu nou; și totuși nu mai puțin, sau mai degrabă, tocmai din această cauză, se poate avansa cu încredere pe o cale uniform direcționată.
Cum să numim această unitate concretă cea mai înaltă? Unitatea conștiinței, poate; ar răspunde la fondul problemei. Căci „conștiința" prin însuși conceptul său îmbrățișează ambele: unitate și diversitate, diversitate și unitate; unitatea ca unitate a diversităţii, diversitatea ca diversitate a unităţii. Urmărirea unilaterală a acelei direcții a unității așa cum este înțeleasă de teoria constructivă, i.e. doar o „ascensiune" fără „coborâre" este o îndepărtare de la unitatea adevărată, concretă; și totuși este necesar dacă cineva dorește apoi să se întoarcă la diversitate într-un mod securizat metodic. Numai pentru cineva care dintr-un motiv oarecare este purtat de ascensiunea unilaterală către lege, conceptul de „conștiință" poate fi ușor restrâns la semnificația doar a conștiinței unității, care, totuși, nu constă deloc. în sensul deplin al acestui cuvânt: „conștiință", și, dimpotrivă, îl amenință din etapă în etapă doar cu tot mai multă devastare și, în final, chiar cu o evaporare completă. De aceea, pentru a evita ambiguitatea, preferăm să desemnăm unitatea noastră concretă implicită prin cuvântul: „viață", considerând, totuși, împreună cu Rousseau, că viața în sensul deplin al acestui cuvânt este conștiință, că este, într-adevăr, nu epuizată de simpla cunoaștere, dar că fără el, fără îndoială, ea nu ar mai fi o viață plină. Căci a nu-și cunoaște viața, în esență, ar însemna să nu trăiești, să nu o experimentezi, ci doar să te predai forțelor ei, să te repezi pe suprafața ei, să o arunci dintr-o parte în alta. Întrucât, prin urmare, înțelegem prin viață în

în sensul deplin, conștiința este întotdeauna și, sub conștiință întotdeauna și viață, iar ambele cuvinte pot desemna această opoziție pe care o implicăm față de „teoria gri"; dar de vreme ce, în folosirea obișnuită a acestor cuvinte, unul sau celălalt sens este prea des uitat, dubla noastră desemnare să servească drept o reamintire constantă tocmai că ultima unitate concretă, ca unitate a diversității, ca diversitate a unității, trebuie atât celălalt este întotdeauna să se încheie într-o interacțiune inseparabilă: conștiința și tot ceea ce se poate realiza, plenitudinea și imediatitatea a ceea ce este trăit. Ea nu este experimentată în alt mod decât în conștiință; la fel ca invers, conștiința neîndreptată spre plenitudinea a ceea ce este experimentat, sau chiar neconținând-o în sine, nu ar putea însemna conștiință în sensul deplin al cuvântului, ființă conștientă, și ar însemna în cel mai bun caz doar singura sa posibilitate.
Astfel [cele mai multe puncte de vedere posibile asupra esenței problemelor filozofice ni se par (din punctul de vedere clarificat aici) a fi complet epuizate; ne pare de neconceput să ne imaginăm alte posibilități decât unificarea cunoașterii în sensul experiențial sau supraexperiențial și, în acest din urmă caz, în sensul unei construcții transcendentale sau transcendentale sau în sensul unei unități concrete a conștiinței și experienței: și o privire de ansamblu asupra tuturor creațiilor filozofice istorice majore Nu aș putea deschide cu ușurință

„filozofii” care, până la urmă, nu s-ar încadra în cadrul diviziunii noastre.
Dacă acum încercăm să aflăm nu numai ce puncte de vedere sunt posibile în sine, ci și care dintre ele este cea mai corectă, atunci următoarea soluție ni se pare cea mai apropiată de adevăr: doar înțelegerea transcendentală a problemei ratează complet scopul. , toate celelalte trei soluții: constructive empirice, transcendentale și ultima amintită restabilire a plinătății experimentatului pe baza construcției unității sale teoretice, pe care o numesc de obicei „reconstrucția” experimentatului, toate par să eu relativ corect. Numai că ar fi mai potrivit să numim simplul adaos de experiență nu „filozofie”, ci, în cel mai bun caz, vestibulul ei, care, însă, nu devalorizează câtuși de puțin semnificația cunoscută a unui asemenea adaos; adevărata filozofie ar trebui, amintindu-ne mai ales de fondatorul ei Platon, să ofere o soluție la dubla sarcină de „ascensiune” și „coborâre”, adică 1) construcția transcendentală și 2) reconstrucția plinătății numai a nu contrazice, ci, dimpotrivă, aparțin direct unul altuia, iar unul fără celălalt nu numai că ar fi inutil, dar fiecare dintre ele ar fi în sine.

ar rămâne cu jumătate de inimă și, în jumătatea sa, lipsită de orice sprijin și stabilitate interioară. În ceea ce privește dependența lor unul de celălalt pe baza cunoștințelor, atunci, așa cum am încercat mai ales să justific acest lucru în ultima mea lucrare, sarcina reconstrucției depinde de sarcina construcției, dar nu invers.
Dacă acest punct de vedere ar putea conta pe o recunoaștere mai largă și dacă, în același timp, ar fi clar pentru sine, așa cum îmi este destul de clar, că cea mai pură și mai rezonabilă metodă de a reconstrui ceea ce este experimentat este tocmai ultima, adevărata sarcină al psihologiei filosofice, atunci s-ar rezolva în principiu și problema relației dintre Filosofie și psihologie: psihologia, din punctul de vedere al acestui concept, ar însemna fără îndoială o parte, chiar mai mult decât atât, vârful filosofiei, ultimul rezolvarea problemelor sale, deși, bineînțeles, nu ar epuiza întregul concept de filozofie și nici nu ar putea servi drept bază; pentru că, dimpotrivă, psihologia însăși are nevoie de o construcție transcendentală ca bază. Această construcție ar fi, așadar, fundamentală, în timp ce psihologia ar fi filozofia finală, încununătoare, și ambele împreună, dar niciuna separat, ar reprezenta filosofia în general.
Dar această propoziție, pe care eu însumi am afirmat-o abia recent cu atâta certitudine și nu a fost încă dezvoltată în continuare cu o deplinătate care să mă mulțumească și, în plus, de către nimeni altcineva într-un sens similar până acum, din câte știu, nu a nu a fost apărat, dar trebuie să câștige recunoașterea pentru sine; ea nu poate fi în niciun caz privită ca suficient de fundamentată de puţinele rămase în cadrul celor mai generale indicaţii la care am fost nevoiţi să ne limităm aici. Prin urmare, ar trebui acum, în conformitate cu planul nostru inițial, să prezentăm și toate înțelegerile posibile ale psihologiei într-o împărțire exhaustivă și să luăm în considerare toate posibilitățile care decurg din aceasta, ca și când încă nu am ști nimic despre relațiile dintre psihologie și filozofie. Iar principiul subdiviziunii, desigur, nu trebuie să difere semnificativ de cel conform căruia am împărțit toate înțelegerile posibile ale filosofiei,

deoarece, altfel, nu am putea face cu ușurință comparațiile clare de care avem nevoie.
Dar subdiviziunea noastră a conceptelor de filozofie, după cum am văzut, s-a bazat pe prima premisă că filosofia, în orice caz, vizează unitatea ultimă a cunoașterii. Psihologia, așa cum spuneam, este îndreptată doar spre reversul unității, spre

„divers”; Cum, deci, particularitățile care au contat pentru filozofie pot fi aplicabile în același timp și psihologiei? La aceasta se poate răspunde: Tocmai, poate, pentru că psihologia este diametral opusă filozofiei, ea poate, în ultimă analiză, să fie supusă acelorași fundamente subdiviziale ca și filosofia. Așa cum unitatea pe care o caută filosofia, deși opusă diversității, îi este în același timp atașată pentru totdeauna prin această opoziție, tot așa, poate, diversitatea, care este centrul problemelor psihologice, este tocmai diversitatea acelei unități care servește drept subiectul care caută orice teorie, și deci, în final, și fiind teoria teoriei filosofiei.
Dacă suntem de acord cu aceasta, atunci putem spune că tuturor semnificațiilor diferite în care unitatea cunoașterii poate fi înțeleasă, cu o necesitate evidentă, ar trebui să corespundă cât mai multe sensuri ale varietatii care ar trebui reduse la unitatea diversității. : trebuie să existe, deci, o varietate a unității empirice, transcendentale și transcendentale a legii și, în sfârșit, diversitatea acelei ultime unități concrete, care se străduiește, în măsura în care este deloc accesibilă metodic, să întruchipeze în concept. și anume ultima relație fundamentală dintre cel însuși și varietatea în sine.
În acest fel, ar fi posibil, ca să spunem așa, într-un singur pas să ajungem la o soluție foarte radicală a întrebării noastre. Dar, desigur, în însăși presupoziția, în esență, ar fi dat întregul rezultat. Pe de altă parte, mai puțin de toate se poate conta pe recunoașterea generală a presupoziției în sine, adică tocmai poziția în care psihologia în general se ocupă de diversitate, în ultima relatare, sau, așa cum am spus, diametral opusă oricărei unități de înțelegere, oricărui concept, în special, oricărui concept de drept și, prin urmare, oricărei științe, și ca urmare a acestui fapt, este cu totul firească unitatea de cunoaștere căutată de filozofie. O astfel de idee aproape nemărginită a semnificației și sarcinii psihologiei va părea majorității pur și simplu inacceptabilă. Într-adevăr, pentru toți, ca să spunem așa, care lucrează în domeniul psihologiei, oricât de diferit ar fi interpretat conceptul său în alte privințe, ea are întotdeauna sensul opus: este înțeleasă ca o știință specială, experimentală, angajată în obiectivarea către aceeași întindere, și, în consecință, și construcție, ca orice altă știință, obiectivarea, dacă nu sub formă de legi, atunci cel puțin sub formă de Fapte, sub formă de descrieri accesibile.

nou în forma generală a formaţiunilor vieţii şi conştiinţei. Or, întrucât există încă îndoieli cu privire la natura sa experiențială, întrebarea este, ca și despre singura posibilitate rămasă, despre o construcție transcendentă, i.e. despre dacă nu se poate fundamenta psihologia în general, sau cel puțin în ultimele considerații despre

ea, în sens metafizic, ontologic. Dimpotrivă, din câte știu eu, nu există absolut nicio încercare de a înțelege psihologia în sine ca o construcție transcendentală; și este destul de de înțeles, deoarece metoda transcendentală, încă de la descoperirea ei, tocmai s-a opus metodei psihologice sau, din moment ce s-au încercat încă să dea metodei transcendentale o colorare psihologică, toată originalitatea caracterului ei transcendental a fost ascunsă. iar în locul ei, oricum, o psihologie empirică sau transcendentală. La întrebările transcendentale, în astfel de cazuri, s-au dat răspunsuri psihologice sau, cedându-se inconștient filozofiei transcendentale, au crezut că sunt angajați în psihologie. În orice caz, cererea inversă pentru o justificare transcendentală a posibilității psihologiei în general este mai adevărată. Dar în acest caz, psihologia se transformă într-o filozofie transcendentală la fel de puțin ca toate celelalte științe supuse domeniului empirismului, care nu capătă un caracter transcendental datorită justificării lor transcendentale.
Dacă ne limităm astfel considerația exclusiv la ceea ce există în fapt ca psihologie, atunci se poate pune problema doar a două posibilități: o construcție empirică sau una transcendentă. În același timp, opinia cea mai comună în ambele cazuri va fi în egală măsură aceea că nu tot ceea ce este accesibil experienței ar trebui să fie un obiect (fie experimentat sau transcendental) al construcției, ci doar o zonă specifică a acestuia, tocmai aceea care se numește zonă de „mental”. Cu toate acestea, împreună cu aceasta, și mai mult și în ambele cazuri, există și tendința de a oferi zonei tocmai separate a mentalului oportunitatea de a se răspândi din nou în întreaga sferă accesibilă experienței: adică, există o tendinta spre monism mental. Conform intenției noastre, trebuie să luăm în considerare toate aceste opinii posibile.
În măsura în care rămâne izolarea tărâmului psihic, psihologia este sau este complet exclusă, ca

de o construcție pur experimentală, în afara limitelor filosofiei și nu este mai aproape de aceasta decât oricare dintre celelalte științe experimentale limitate; sau, ca construcţie transcendentă, aparţine, este adevărat, Sferei filosofiei, dar formează în limitele sale o zonă delimitată special; în acest caz, ea nu coincide cu Filosofia în ansamblu, ci este coordonată doar de acea parte a filozofiei transcendent constructive care este îndreptată către restul tărâmului non-psihicului; acestea. în primul caz, psihologia este o știință empirică specială, în al doilea, o filozofie specială. Cu toate acestea, având în vedere faptul că filosofia, prin însuși conceptul ei, trebuie să constituie o unitate indivizibilă, psihologia, în al doilea caz, trebuie să presupunem, rămâne divorțată de restul filosofiei doar la cel mai de jos stadiu al considerației, între timp, ca în ultima etapă trebuie să fie din nou cu ea fuzionare. În orice caz, dintr-un punct de vedere atât de înalt, psihologul ca atare devine filosof și doar un filozof poate fi psiholog. Dimpotrivă, în raport cu psihologia, ca știință empirică specială, trebuie să existe o împărțire completă: un psiholog, ca atare, nu poate fi filozof, un filozof, ca atare, nu poate fi psiholog și este doar prin intermediul personalului. uniune că se pot îmbina, la fel cum, de exemplu, este posibil ca un filosof să fie și poet, sau un poet-filozof. Cu greu este posibil, în acest caz, chiar să spunem că unui filosof îi pasă mai mult de psihologie sau unui

psiholog de filozofie decât, de exemplu, unui filosof îi pasă de poezie sau unui poet de filozofie. Nu există nicio îndoială că filosofia poate face solicitări serioase poeziei, la fel ca poezia filozofiei; și, în general, nu ar fi ușor să numim vreo direcție serioasă a creativității umane care să nu stabilească filozofia și căreia filosofia nu și-ar pune ea însăși propriile sarcini. De asemenea, este indubitabil că relații nu mai puțin strânse și intime decât cu psihologia înțeleasă pur empiric, filosofia este legată de matematică și de fizica teoretică și de biologie și de științele sociale, de pedagogie, de învățăturile artei și religiei și În sfârșit, la istorie. Nu ar exista mai multă justificare pentru a încredința unui filozof predarea universitară a psihologiei, sau unui psiholog-filozofie, decât pentru a-i încredința unui filozof să predea și matematica, sau biologia, sau economia politică, sau jurisprudența, sau pedagogia sau teoria artei, sau teologie, sau istorie, sau orice ar fi fost, chiar mai consistent, toate acestea împreună; cu exact același motiv s-ar putea

autorul oricăruia dintre aceste subiecte să încredințeze filozofiei sau fiecăruia dintre ele o parte din ea.

Este foarte surprinzător și poate fi explicat doar prin starea specială a timpului nostru, sau mai bine zis, prin nevoile sale speciale, că pentru mulți toate acestea sunt încă sub semnul unei întrebări. Astfel, de exemplu, o lucrare excelentă publicată foarte recent în toate celelalte privințe *), în special simpatică în dorința sa de a interpreta întrebarea într-un mod simplu, cu scopul de a promova înțelegerea reciprocă, provoacă totuși o nedumerire extremă: cum ar putea autorul să eșueze să vadă că toată argumentația sa, străduindu-se să arate că psihologia se află într-o relație specifică, intima, atot-pervazătoare cu filozofia, cu o ușoară schimbare corespunzătoare, înrădăcinată în esență în materie, în cea mai mare parte ar putea fi transferată liber în orice alt experiment experimental. știința, de exemplu, chiar și la istorie. Filosofia, s-ar putea spune, nu poate scoate un sunet, ca să nu facă se referă la Fapte date istoric; știința, ordinea socială, arta, religia – orice își orientează filosofia cercetarea în general, toate acestea, asemenea unei creații umane, nu se sprijină pe nimic altceva decât pe un fundament istoric; numai Faptele istorice și, mai mult, toate acestea, fără nicio excepție, creează sarcini pentru filozofie, pentru a căror rezolvare ea nu poate mișca nici un pas, pentru a nu călca pe terenul „pozitiv” răspândit înaintea ei de istorie; și, în consecință, filosofia nu poate cunoaște acest teren și nu poate decât să acorde atenție cercetării și întăririi ulterioare și în continuare a acestui teren, adică. lucrare de știință istorică. Și invers, istoricul care își abordează sarcina, chiar și cu un strop de conștiință, va afla, desigur, singur că trebuie să aibă un concept, și mai mult, mai bine adevărat decât fals, cu privire la ceea ce constituie obiectul său. cercetare istorică, fie că este vorba despre știință, sau viața socială (economică, juridică), sau educație, sau artă, sau religie, sau orice ar fi aceasta; a investiga aceste concepte, a le fundamenta și a le aprofunda treptat – toate acestea, în ultimă analiză, sunt sarcina filosofiei. Și, prin urmare, istoricul, desigur, trebuie să fie educat filozofic, la fel ca un filosof istoric. Dar, numai pe baza acestui fapt, istoricului i se va oferi un departament de filozofie sau (deoarece acest argument poate avea sensul exact opus din exact aceleași motive) unui filozof un

departament de istorie? De exemplu, să spunem, departamentul lui Iztrehtu Rickert sau departamentul lui Rickert.

*) R. EagYъ în Aktdoxnische Rundschau (Leipzig), I, H. 9 (luni 1913).

Aceste considerații nu se schimbă deloc atunci când sunt aplicate filosofiei și psihologiei, dacă numai prin aceasta din urmă se înțelege o știință experimentală pozitivă și, în special, o știință care se ocupă totuși de un domeniu delimitat în vreun fel. Lucrarea filozofiei se extinde la partea pozitivă a psihologiei, precum și la tot ceea ce este „pozitiv” în general; dar tocmai din acest motiv nu poate fi extinsă la ea într-o măsură mai mare sau în alt mod decât la latura pozitivă a tuturor celorlalte, sau cel puțin la cele mai elementare științe pozitive luate împreună, cum ar fi, de exemplu, matematica, natura și științele sociale, despre teoria artei sau despre doctrina religiei. 4

O astfel de neglijare izbitoare, din cauza căreia oamenii de știință care își cunosc bine meseria pierd brusc din vedere cele mai apropiate obiecții, ar fi greu de explicat, dacă la baza acestei erori nu ar exista o tendință corectă și doar insuficient explicată. Trebuie presupus că cei care, deși văd psihologia ca pe o știință experimentală exclusiv specializată, totuși se gândesc la ea într-o relație intimă și esențială cu filozofia, sunt ghidați vag de ideea că psihologia are cumva o relație nu numai cu o anumită demarcație. în domeniul experienței, ci în întreg acest domeniu în ansamblu.

În această direcție, multe pot fi orientative. Din ce în ce mai mult, atât în rândul filosofilor, cât și în rândul psihologilor, pierde teren sub picioare, ceea ce anterior era considerat o împărțire evidentă a „Fizic” și „mental”, ca două coordonate și strict delimitate în disjuncția corectă a domeniilor empirismului, şi împreună cu aceasta — şi .-diviziunea corespunzătoare a înseşi datele experienţei (sau percepţiilor, sau fenomenelor) în „interne” şi „externe”. Această subdiviziune a fost și este de obicei gândită încă și acum în așa fel încât domeniul Fizicului să coincidă cu domeniul determinării spațio-temporale, în timp ce domeniul psihicului, în sine extraspațial, coincide doar cu domeniul determinării temporale. ; în plus, ei consideră că este o trăsătură a științei Fizicii că transformă totul calitativ în cantitate, în timp ce, ca și în Sfera calității mentale, ele se păstrează în toată izolarea lor; ambele sunt explicate prin ultimul motiv comun că sarcina științei fizicului este de a construi din fenomenele unei „lumi” care să fie comună tuturor și, fiind sub domnia legilor, să fie lipită împreună, una, în esență, regularitatea spațio-temporal-cauzoală și, prin urmare, ar rezista, ca lumea

experiențele „externe” ale individului, de ex. „ar fi lumea „naturii”; în timp ce sarcina științei psihicului este, dimpotrivă, de a oferi o descriere generală a ceea ce este experimentat și în general accesibil experienței indivizilor și, mai mult, în primul rând, în originalitatea sa distinctivă în structura sa „internă”, deși întotdeauna în raport cu regularitatea unică a naturii, amintită acum, și numai atunci — de asemenea, în a da o explicație pentru toată această originalitate, în măsura în care este încă accesibilă dintr-un asemenea punct de Cu toate acestea, pătrunzând mai adânc în esență, reflecția critică ar trebui să

devină treptat din ce în ce mai clar că nu este deloc atât de ușor să facem toată această distincție, încât trăsăturile distinctive indicate, în măsura în care corespund în general realității, ar putea servi în cel mai bun caz ca temeiul distingerii treptelor în limitele unuia singur în felul lor.caracterul metodologic de bază al unei considerații absolut unificate și anume natural-științifice, dar în niciun caz nu ar putea justifica o separare radicală a psihologiei de științele naturii. Căci, până la urmă, determinarea temporală este inseparabilă de determinarea spațială, la fel de calitativă de cea cantitativă; toate aceste metode de definire, din motive logice evidente, sunt strâns și indisolubil legate, atât între ele, cât și cu întregul sistem de obiectivare a Funcțiilor, care, de exemplu, după Kant, atinge punctul cel mai înalt în dezvoltarea în sistem până la categoria interacțiunii – categoria cauzalității.

Da, chiar și din punct de vedere pur empiric, încercările de o asemenea delimitare trebuie să pară lipsite de orice suport. Ceea ce pare a diferiților indivizi nu a fi comun, ci diferit, nu poate fi vorbit decât atunci într-un sens clar definit și numai în măsura raționamentului științific, în măsura în care acești indivizi înșiși și exact cum ne sunt date unitățile biologice, adică, toate astfel de raţionamente presupun în esenţă fenomene foarte definite de natură „exterioară”, şi anume: Procese fiziologice la anumite tipuri de fiinţe însufleţite, şi mai presus de toate, în rasa umană; cu alte cuvinte, toate aceste considerații au sens numai pe baza și în cadrul dat al științelor naturii. Numai și exclusiv în acest sens, întreaga zonă a „mentalului” poate fi, în special, supusă „cercetării experimentale”, care, prin caracterul său de bază, desigur, va trebui să fie recunoscută ca științifică naturală chiar și atunci când subiectul său nu este ceea ce percep eu în comun tuturor -

schyam, ci doar ceea ce pare unui anumit tip de indivizi și în anumite condiții limitate diferit. În acest fel, psihologia justificată, desigur, nu este ultima știință a naturii și nu știința naturală generală, dar, cu toate acestea, în limitele zonei ei delimitate oportun de dragul cercetării speciale, cu propria sa specialitate, într-un mod special, mijloace cognitive și metode adaptate scopului său special, ea rămâne, atât în obiectul său, cât și în metoda sa de investigare, altceva decât o știință a naturii, în primul rând strâns și neapărat legată de biologia și prin ea indirect cu toate celelalte științe ale naturii.

Și în general: în măsura în care sunt angajați să stabilească și, mai mult, să stabilească un obiectiv și universal semnificativ, a ceea ce este și a ceea ce se întâmplă în timp, nu contează dacă în limite mai apropiate sau mai largi; în măsura în care ființa schimbătoare de timp este redusă, tocmai în raport cu această variabilitate, la legile schimbărilor temporale, la legile cauzalității sau chiar în măsura în care ele doar investighează și descriu această ființă ca un set de „procese” care au loc în timp, ! sau, în general, așa cum apar în timp, în măsura în care sunt angajați în știința naturii. Deoarece cineva a decis odată pentru totdeauna să păstreze această denumire doar pentru o parte dintre cei care se mișcă în astfel de moduri, de exemplu. pur Factual, cercetare, va trebui să fie de acord că psihologia lucrează și într-un astfel de domeniu de cercetare, care în tot caracterul său metodologic este asemănător domeniului științelor naturii, încât

lucrează pe un obiect care, în final, trebuie să fuzioneze. cu obiectul științei naturii.într-o singură coeziune științifică, într-un singur timp, într-un singur spațiu, într-o singură ordine a tot ceea ce se întâmplă. Dar această ordine unică, „experiența posibilă” a lui Kant, este tocmai ceea ce a fost întotdeauna înțeles prin „natura”.
Pe acestea, în cele mai multe cazuri, totuși, temeiuri mai mult sau mai puțin obscure conștiente și, de fapt, din ce în ce mai mult au respins vechea distincție între Sfera „fizică” și „mentală”, între Sfera fenomenelor sau percepțiilor „interne” și „externe”. , între experiența „externă” și „internă”. Pentru cei care au avansat mai hotărât, locul acestei distincții a fost înghețat de contrastul dintre experiența mediocră și cea imediată, care este esențial diferită de aceasta, fundamentele, care sunt date tocmai pe premisa inversă a strictei unități.

Biblioteca „Runivers”

întreaga experiență. Potrivit acestui punct de vedere, „experiența” științei naturii „obiective” în mod obișnuit implicate este doar mediocră, este întotdeauna obiectivarea a ceva dat, în ultimă instanță, pur „subiectiv”; ca ceva mediat, presupune neapărat o imediată finală, ca ceva obiectiv, subiectivitatea ultimă; numai această subiectivitate imediată este „mentalul” în sensul său adevărat și ultim, deoarece de către psihic, de către „interior”, este tocmai ceea ce este întotdeauna experimentat sau accesibil experienței în conștiință, în contrast cu tot ceea ce se opune acestui psihic, ca ceva „exterior”, adică ca ceva ce este dat doar mediocru. Astfel, se păstrează unitatea experienței, dar diferența dintre modul psihologic și cel natural-științific de a considera nu este distrusă. Pentru că experiența mediocră a științei naturii, deși se sprijină în întregime pe ceea ce a fost trăit subiectiv, nu mai este tocmai această subiectivitate, ci, în contrast cu ea, ceva evident diferit; și invers, „psihic” înseamnă fenomene, în ultimă analiză, ale acelorași obiecte pe care știința naturii nu le-a elaborat încă doar pe baza datelor mediocre, adică, proprietățile lor obiective și, în consecință, acest psihic în niciun caz nu poate face el însuși parte din „obiectul” științei naturii. 9
Este adevărat că această diviziune nu este de obicei acceptată în toată gravitatea ei radicală. Și dintr-un motiv perfect de înțeles: adevărul este că conceptele de psihic, așa cum sunt date în experiența directă, și de Fizic, ca accesibile doar în experiența mediocră, au dificultăți foarte serioase, deoarece este de dorit să înțelegem această opoziție în sensul de disjuncţie strictă. Cum este posibil să stăpânești această din urmă subiectivitate în general, cum să o transformi într-un concept, fără a o trăda în același timp obiectivizării, adică. fără a-l priva prin aceasta de caracterul său subiectiv distinctiv? Într-o astfel de obiectivare, subiectivitatea „devine din nou ceva mediat, din care, în orice caz, nu ar trebui decât să deducă înapoi la cu adevărat imediat; dar chiar și presupunând că am avea la dispoziție o metodă corectă a unei astfel de concluzii inverse, ne-am confrunta astfel cu rezultatul și mai ciudat că ceea ce este prezentat ca imediat este la fel de accesibil doar cunoștințelor mediocre. Deci, „psihicul”, în cele din urmă, se transformă, parcă, în ceva complet auto-
Biblioteca Runiverse

perceptibil. Și este destul de de înțeles, așadar, că ceea ce se numește în mod obișnuit „imediat” este, în cel mai bun caz, așa doar comparativ, dar de fapt reprezintă întotdeauna deja o obiectivare evidentă doar de un nivel inferior. Deci, de exemplu, culorile sau sunetele sunt numite date directe, în timp ce vibrațiile luminii sau ale aerului sunt numite date indirecte. Și totuși, „culoare” sau „roșu”, sau „al-lea pas al seriei de culori”, „sunetul A” sau „al-lea pas al seriei de sunet” sunt concepte în aceeași măsură și, prin urmare, ceva comun și, prin urmare, spre deosebire de cel de fapt tangibil, și mediocru, relativ obiectiv, cum ar fi numărul de vibrații; doar o etapă de generalizare și, prin urmare, de obiectivare, este diferită aici. Dar nu este fără îndoială că obiectivarea a fost deja făcută în astfel de concepte; ceea ce este perceput, deși n este acceptat aici ca diferit pentru subiecți diferiți și în alte condiții diferite, dar în același timp pentru ființe organizate în mod egal și în circumstanțe egale, este totuși recunoscut ca același, și în sens și obiectiv, dacă nu de cel mai înalt nivel. II exact la fel, tot ceea ce nu s-ar numi imediat sau subiectiv se va dovedi întotdeauna a fi doar comparativ subiectiv, subiectiv din punctul de vedere al următorului nivel superior al obiectivului, adică. de fapt, din nou obiectiv, doar la un nivel inferior. Da, în esență, nimic altceva nu este posibil; în final, trebuie să ne mulțumim că, cel puțin, obiectivul ultimei etape este încă accesibil cercetării. Absolutul subiectiv nu ar ceda deloc niciunui control al experienței, nu ar ceda întregului proces de stabilire a experienței, care se străduiește întotdeauna să fie universal valabil, fie în sensul supunerii unor legi, fie în sensul unei descrieri generale a Circumstanțele de fapt. Psihologia, în orice caz, vrea să rămână o știință experimentală, în sensul cel mai precis: cunoașterea obiectelor prin experiență. Problema psihologiei este (cu care toată lumea este de acord) nu fenomenul ca atare (în sensul verbului), ci cel care se află în fenomen, sau mai bine zis, prin el, i.e. ceva „existent” în orice sens, un obiect care, oricât de mediocru ar fi, este prezentat în acest fenomen, dar dacă este așa, atunci trebuie neapărat să se angajeze în obiectivare; ceea ce înseamnă că atunci când experiența directă este pusă în contrast cu experiența mediocră, se dovedește că nu putem vorbi decât despre diferite stadii de obiectivare; la rubrica de „imediatitate”, în acest caz, întrebarea este doar despre obiectivarea celui mai de jos nivel; si 7*
Biblioteca „Runivers”

această obiectivare, deși nu poate reprezenta pur și simplu ceea ce este pur subiectiv, adică mental, dar ar trebui, cel puțin, să fie cel mai aproape de el. Experiența în general nu se întâmplă niciodată și nici nu ar trebui să fie vreodată „absolută”.

Cu toate acestea, în acest sens „experiența” își păstrează deplina unitate interioară, metodică; În acest sens își găsește realizarea marele testament al lui Kant: „O singură experiență este posibilă”. Această străduință pentru unitate trebuie cu siguranță recunoscută ca ceva extrem de filozofic. Inseparabilă de știința naturii, psihologia în acest sens, din punctul ei de vedere special, o îmbrățișează direct în ansamblu și, în același timp, totuși, pune o punte către vastele tărâmuri ale „conștiinței”. Astfel, în cele din urmă, psihologia poate crește și ea încrezătoare că, deși este adevărată o știință experimentală, este totuși nu doar o știință filosofică, ci chiar singura, adevărata, singura Filosofie științifică în general.

De asemenea, nu trebuie să renunțe la pretențiile sale la „lumea valorilor” fără alte circumlocuții. Pentru că, fără nicio îndoială, „procesele” simțirii și voinței, pe care se sprijină toată înțelegerea valorilor și, prin urmare, tot ceea ce se opune de obicei „naturii”, ca sfera „culturii”, deoarece sunt procese. , în mod necesar cad astfel în sfera psihologiei, precum și procesele de percepție cu tot ceea ce depinde de ele. În același mod, obiectele de creativitate culturală ale omenirii, și deci și legate de acestea în esență incidente „istorice”, începând cu creativitatea în domeniul limbii, în domeniul vieții economice, juridice și morale, în domeniul educație umanistă și terminând cu domeniul artei și religiilor - toate acestea aparțin fără îndoială, în măsura în care oamenii iau parte la ea, adică indivizi aparținând unui anumit gen biologic, trăind activ sau pasiv toate acestea, Sferei de cercetare în psihologie, care este pe bună dreptate considerată ca știință generală și de bază pentru toate ramificațiile „științelor despre spirit”. În toate aceste domenii, scopul este în primul rând de a stabili Faptele, apoi de a le descrie într-o formă generală și, în final, dacă este posibil, de a le explica, adică de a le explica. prezentați-le în legătura lor cauzală. Dar aceste Fapte, precum și aceste legături dintre ele, datorită „psihicității” lor neîndoielnice, trebuie să se transforme în cele din urmă în probleme de psihologie. Deci psihologia pare să cuprindă, într-un anumit sens, atât întreaga lume exterioară sau „natura”, pe de o parte, cât și întreaga „culturală”.

lume”, pe de altă parte, și aducând pe amândouă sub un anumit punct de vedere ultim și comun, se ridică în așa fel, parcă, la o asemenea universalitate pe care nu o găsim în nicio altă știință experimentală și care, dimpotrivă, , a susținut mereu din timpuri imemoriale.filozofia care a încercat să o apere. II poate, din acest punct de vedere, ar fi posibil să răspundem la obiecția noastră că ei spun că alte științe, de exemplu, istoria, sunt în relație nu mai puțin strânsă cu filozofia - decât spun ei despre psihologie, pentru a răspunde: o relație atât de strânsă. filozofiei este caracteristică istoria este turnată pentru că întreaga sferă a faptelor sale, în cele din urmă, se încadrează în sfera psihologiei sau îi este subordonată; ceea ce este cu adevărat atotcuprinzător este, până la urmă, doar relația dintre psihologie și filozofie; și, în consecință, același lucru s-ar putea spune despre orice altă știință sau despre orice altă direcție a creativității umane pe care s-ar dori să o pună în relație mai strânsă cu filozofia.
Această înțelegere a psihologiei este, fără îndoială, cea mai apropiată aproximare a filozofiei care este deloc posibilă, dacă doar „știința” este identică cu studiul Faptelor. Fiind cea mai concretă dintre toate tipurile de cercetare factuală, psihologia, astfel, într-un anumit sens, pare să le lipe pe toate într-un întreg, într-o ultimă unitate concretă. Într-adevăr, științele nu sunt situate una lângă alta, ca în zone împrejmuite, precum, de exemplu, casele de pe o parte a străzii, atingându-se cu firewall-urile, ci sunt construite, parcă, cu un model concentric în așa fel încât logic următorul să nu fie coordonat cu cele anterioare, ci situat deasupra lor. Astfel, orice știință antecedentă logic, parcă pătrunde prin și prin toate cele ulterioare, le îmbrățișează pe toate într-un anumit sens, își păstrează semnificația pentru fiecare, fără însă a le conține în sine în originalitatea lor distinctivă sau a le genera pur din în sine; între timp, ca orice

știință logic ulterioară le păstrează simultan pe cele anterioare, ca momente abstracte, doar concretizându-le în sine. Astfel, matematica aparține și unității lui Kant a experienței („posibile”) (și anume, ca una dintre justificările „posibilității” ei); abstract în sine, devine concret doar în Fizică și Chimie; aceste științe, la rândul lor, sunt concretizate în biologie, iar biologia - în psihologie, care deja, conform conceptului său cel mai larg declarat acum.

termen, include și toate orizonturile incomensurabile ale creativității culturale. Dacă înțelegem acest lucru, atunci va deveni destul de înțeles părerea că psihologia este fie ea însăși o „Filozofie” (și anume, dacă înțelegem prin unitatea cunoașterii căutată de Filosofie tocmai această unitate concretă), fie, cel puțin, opusul ei direct. (și anume, ca latură concretă a unității abstracte a filosofiei).

Dar această concepție greșită poate fi menținută numai în măsura în care „știința” este identificată cu „investigarea faptelor”, deoarece acest lucru, desigur, pare de la sine înțeles pentru majoritatea celor care sunt implicați în mod constant și exclusiv în cercetarea faptică. Chiar dacă psihologia este cel mai concret studiu al Faptelor, chiar dacă este capabilă (de care, bineînțeles, încă se poate îndoi puternic) să cuprindă cu adevărat întreaga lor totalitate într-o unitate concretă, totuși totalitatea cunoașterii umane ar putea fi egală doar în cazul în care s-ar putea fi de acord cu premisa că, în afară de Fapte, nimic nu poate fi investigat deloc. Adevărat, chiar și atunci nu ar fi identic cu filozofia, >ηo, fără îndoială, ar coincide cu ea în ceea ce privește sfera problemelor sale, adică, empiric, concret (din punct de vedere al „diversităţii”) s-ar ocupa de aceeaşi gamă de probleme pe care filosofia le investighează filozofic, adică. abstract (din punct de vedere al „unității” cunoașterii); cu alte cuvinte, în acest caz ei ar fi în relația strânsă și atotpătrunzătoare care, într-adevăr, ar fi trebuit să domine între Filosofie și experiență în ansamblu.

Desigur, nu există nicio îndoială că tot ceea ce este accesibil studiului omului trebuie de fapt dat într-un fel și în această măsură supus conceptelor de timp; dar aceasta nu înseamnă deloc că, în virtutea acesteia, cunoașterea cu ajutorul conceptelor de timp ar trebui să fie singura care epuizează tot conținutul a ceea ce este accesibil experienței, și deci cercetării. Dimpotrivă, a aduce ceea ce este accesibil experienței într-o ordine temporală înseamnă doar a produce obiectivarea într-o direcție unilaterală, pe de cealaltă parte mai există și altele, în orice caz o altă direcție de obiectivare, care iese din întreg cerc de determinare temporală care are loc şi în niciun caz de acest fel.ireductibil prin definiţie.

Deci, de la psihologia înțelegerii, așa cum a fost întotdeauna până acum, ca studiu al Faptelor, ca știință a determinării

• xxx în procesele de timp, nu poate acoperi întreaga sferă a „conștiinței” deoarece doar ultima „conștiință” inițială, ca atare, nu este un proces definit sau determinabil în timp, ci, pe de o parte, baza și premisa, definiții atât temporale, cât și non-temporale, iar pe de altă parte, tocmai din această cauză, este el însuși supra-temporal. Interpretarea psihicului doar ca o consecință a proceselor temporale transformă experiența în ceva exterior, îi indică un loc în timp, care nu a fost trăit în sine, care nu este dat în experiența însăși, ci,

parcă, conduce o existență independentă. Din punctul de vedere al acestui concept, procesele mentale nu sunt deloc ceva trăit sau în general accesibil experienței, ci deja rodul unei construcții obiectivante care se îndepărtează treptat de experiență. este adevărat, prin baza ei subiectivă, include și o ordine temporală, dar nu numai aceasta, ci și altele, de exemplu, o ordine logică, care, ca atare, nu poartă nicio urmă de temporalitate. Strânsă în cadrul timpului, experiența, în contradicție cu „natura” ei, este adaptată unei „naturi” străine acesteia, naturalizată artificial. De aceea, orice psihologie care se ocupă de „procesele” mentale este întotdeauna subordonată ordinii științei naturii și, în general, nu intră în contact cu acel caracter aparte și distinct distinctiv care caracterizează conștiința. Nu este deloc prin caracterul lor individual că așa-numitele „procese” mentale diferă de procesele „naturale”, de parcă și acestea din urmă nu ar putea deveni individuale, deoarece ar fi izolate atunci când sunt luate în considerare, sau, pe de altă parte. mâna, de parcă procesele „mentale” nu ar putea fi concepute în termeni generali; toată această subdiviziune, după cum sa arătat mai sus, este în general doar relativă. Și la fel de puțin distinge aceste procese mentale de eliberarea lor (totuși, deloc fezabilă) de relațiile spațiale sau păstrarea unui caracter calitativ în spatele lor; calitățile sau relațiile de timp nu obiectivează la fel de mult ca cantitatea sau relațiile de spațiu? Este suficient ca procesele numite „psihice”, așa cum se presupune că sunt procese, în general, trebuie neapărat să se încadreze în timp, în singurul timp existent al tot ceea ce se întâmplă - doar aceasta este suficientă pentru a face o știință naturală din psihologie, în contrast cu o astfel de știință a „conștiinței

nii”, care în prealabil ocupă o poziție în topul cercetării Factuale. Și într-adevăr, tocmai recent, diferența dintre considerația temporală și cea supratemporală a fost elucidată atât de mult și atât de excelent încât cu greu îndrăznești să o atingă din nou. Dar, pe de altă parte, prejudecățile naturaliste sunt atât de adânc înrădăcinate încât, totuși, poate că nu va fi deplasat să dedicăm câteva considerații scurte, dar decisive, acestei întrebări.

Tocmai conștiința timpului însuși și Faptul remarcabil al reamintirii care stă la baza acestuia demonstrează mai bine decât orice altceva că conștiința nu este deloc supusă timpului în toate sensurile, ci este în sine supratemporală. Orice „fenomen”, de exemplu, mișcarea, „are loc” exact când este. În același mod, „apariția” memoriei poate fi întotdeauna datată într-un anumit moment în timp; cu alte cuvinte, îmi amintesc mereu acum. Dar în ceea ce privește conținutul său, rememorarea depășește întotdeauna limitele prezentului. În același timp, în amintire, prezentul este afectat nu numai de trecut, adică. nu este dat acum, așa cum este cazul în procesul de mișcare care are loc acum, în care impulsul motor aparținând momentului anterior continuă să opereze; rememorarea nu este doar păstrarea unui moment existențial în continuarea unui anumit timp, cum ar fi, de exemplu, păstrarea mișcării sau a energiei; dar în ea irealul, tocmai ca nu realul, îmi este totuși dat de prezent – o relație, chiar și de departe asemănătoare cu care nu poate fi găsită în nimic care ar putea fi descris, sau chiar doar imaginabil, ca proces obiectiv în timp. si spatiu. Rememorarea este, tocmai, nu doar o reproducere a ceea ce a fost deja prezentat, sub forma modului în care, într-o mișcare circulară (periodic sau

neperiodic), aceeași poziție se repetă față de centru, dar trăsătura ei caracteristică esențială este acea prezență certă a ceea ce este absent în conștiință și tocmai ca absent, ceea ce este o condiție prealabilă inevitabilă pentru ca ceva de natura timpului să fie conceput în general (întotdeauna, până la urmă, conține în sine, împreună cu prezentul, irealul, și, mai mult, dublu ireal: ceea ce a fost înainte și ceea ce va fi după). În consecință, conștiința timpului în sine nu este doar temporală, ci tocmai supratemporală. Doar pe ea, conștiința se manifestă, ca o instanță care se află deasupra ordinii temporale a ceea ce se întâmplă.

Cunoașterii acestei instanțe a conștiinței supratemporale îi aparține, în general, totul, care în orice fel se află în afara limitelor „Faptelor” (adică, tocmai, fiind determinat în timp). „Aici se poate lăsa, ca o premisă neîntemeiată, că totul se rezumă la un punct de bază, care poate fi pe drept desemnat ca punct de direcție (tendință). A marca, sau, pentru a o pune într-o formă și mai generală: poți lua o direcție numai în direcția minciunii, într-un anumit sens, spre exterior; în primul rând, ceva empiric (determinat în timp) va fi întotdeauna așa; dar direcția nu se limitează niciodată la un moment imaginabil empiric, la un punct determinat temporal din zona accesibilă experienței, ci întotdeauna, ca atare, continuă, fiind în temporal și, prin urmare, nedeterminarea empirică în general, la „infinit” ; deci , în conștiința timpului, direcția conștiinței se întinde înainte (spre viitor) și înapoi (spre trecut); la fel, în fiecare cunoaștere, oricât de „teoretică” ar fi ea, merge în infinit, în direcția „spre unitate sau spre ceea ce ar trebui să fie -” diversitatea unită; deci, în cunoașterea „practică”, este direcția spre ceea ce trebuie realizat, sau spre ceea ce trebuie să fie; de unde „dator” este înțeles ca desemnarea generală cea mai frecvent utilizată pentru un domeniu care depășește limitele „a fi” (în sensul de a fi temporal, adică în sensul de a fi, care poate fi definit doar punctual, sau numai din punct în punct al Sferei empirice).
Oricine a lămurit măcar o dată acest caracter evident supratemporal al conștiinței și a dedus din aceasta toate consecințele simple care decurg, pentru asta, este exclusă decisiv și pentru totdeauna posibilitatea de a vedea în psihologie, care consideră conștiința însăși exclusiv ca o consecință a proceselor temporale. , adică în psihologia empirică și, prin urmare, în știința naturii, descrierea definitiv adevărată a compoziției conștiinței. O astfel de descriere, din punct de vedere al construcției empirice, a laturii Factuale a realității este destul de justificată, dar doar justificată, întrucât abstracția ei este unilaterală. Și nu este deloc faptul că filosofia, pornind de la o idee falsă a nobilimii sale și evitând cu nesăbuință tot ceea ce este pozitiv, nu a vrut să tolereze psihologia înțeleasă în acest sens în camerele sale; și ea însăși, atașându-se de stadiul abstract de a fi determinată în timp și, prin urmare, și de punctul de vedere unilateral al studiilor naturaliste, a rupt de filozofie, care, la rândul ei, nu putea

să admită o asemenea limitare a consideraţiei ştiinţifice asupra întregului său concept. Cât de sigur a prezentat filozofia în podul lui Kant marea propoziție despre unitatea experienței, cât de profund a fundamentat-o, la fel de sigur în „experiența posibilă”, adică în

știința Faptelor, tocmai din cauza acestei fundamentari, întregul câmp al cunoașterii, și deci al conștiinței, nu poate fi complet epuizat. Dar conceptul de experiență permite, poate, o nouă extindere, datorită căreia aplicarea acestui concept nu se va limita la definiții ale ființei sau la stabilirea „proceselor” numai în timp, ci va acoperi întreaga sferă „pozitivă” a cunoaștere, care, deși apare întotdeauna și poate fi întotdeauna dezvăluită în dezvoltarea cotidiană și, deci, în seria temporală. pozitivitatea, și în măsura în care empiric, dar totuși, doar în virtutea acestui singur, nu ar trebui încă limitat doar la un sens temporal, ci poate fi exprimat în anumite poziții de obiect (Ohjektsetzungen) cu un caracter atemporal. Toate învățăturile pozitive ale economiei, dreptului și pedagogiei aparțin corelativului acestei „experiențe” extinse, în nu mai puțină măsură latura pozitivă a teoriei artei și a doctrinei religiei, dar la fel de aparținând „moștenirii culturale, ca și alcătuirea pozitivă a învățăturilor științelor „teoretice”: matematică, fizică, biologie și, astfel, în cele din urmă, și psihologia naturalistă. Pentru toate acestea, există o proprie, și, în plus, nici măcar singura, ci o dublă metodă în sine de natură non-naturalistă: metoda „dogmatică” și „istorică.” Pentru prima dintre ele, depășirea punctului de vedere de a fi determinat în timp este de la sine înțeleasă; dacă luați o privire mai apropiată. Uite, se va dovedi că interesul metodologiei istorice și că problema sa principală nu este ordinea temporală a ceea ce se întâmplă, ca atare. Interesul ei esențial nu este în ceea ce a fost înainte și ce a fost după și în modul în care următorul a fost condiționat de anterior, într-un cuvânt, nu locul evenimentelor în timp, ci, dimpotrivă, munca ei vizează tocmai salvarea trecutului. pentru vremurile viitoare și, dacă - ar fi posibil '- chiar și pentru veșnicie, pentru a proteja „trecutul” tocmai de „trecut” - lipsă de scrisori, pentru a îmbogăți prezentul și viitorul cu el și a le ridica deasupra lor înșiși, cu alte cuvinte, pentru a depăși, pe cât posibil, timpul parțial. Se străduiește să surprindă ceea ce apare în timp ca în supratemporalul său.

„semnificație” și astfel o „perpetuează”. Totuși, nu ar fi mai puțin unilateral să identificăm pur și simplu „științele spiritului” sau „științele culturii” cu științele istorice; de fapt, întreaga sferă a acestor științe despre spirit este întotdeauna supusă ambelor puncte de vedere simultan, atât istorice, cât și dogmatice, adică construindu-l supratemporal, și, mai mult, într-o asemenea ordine încât examinarea istorică, de fapt, nu este decât o etapă preliminară, doar pregătirea materialului pentru luarea în considerare a dogmaticului *
De aici rezultă că psihologia, ca știință generală a conștiinței, a ființei conștiente, poate îmbrățișa „experiența” în oricare dintre sensurile sale (deoarece „a dobândi prin experiență”, până la urmă, înseamnă a experimenta, tot ceea ce este accesibil experienței aparține Sfera conștiinței) ? Dacă ar fi așa, psihologia, în cele din urmă, ar trebui să absoarbă tot conținutul pozitiv al științelor culturii, atât dogmatice, cât și istorice, care ar cuprinde, într-un anumit sens, toate științele naturii / care, până la urmă, ele. ei înșiși sunt fapte ale culturii. Înseamnă aceasta că psihologia ar trebui să fie ceva ca o știință universală a pozitivului?Dar, la urma urmei, chiar și pe baza unei concepții naturalistice, psihologia nu se plasează printre toate pozitivele conținute de știința naturii; de aceea, așa cum, în cadrul abstracției naturaliste, psihologia și-a găsit propria, singura sarcină

inerentă în concretizarea finală a definițiilor existențiale, tot așa după ce aceste cadre s-au destrămat, în fața psihologiei în fața Sferei acum extinse. a empiricului, ca pozitiv al oricărui ordin, cu toate acestea, rămâne însă propria sa sarcină specială a ultimei construcții până la retizarea conștiinței pozitiv determinate în general. Această „concretizare finală”, care face obiectul căutării psihologiei, ar trebui, așadar, în primul rând să se leagă strict: pe de o parte, aceasta este, parcă, o definiție punctuală a ființei, iar pe de altă parte, o determinare a direcției acelei (indicate mai sus) tendinței supraactuale înainte și înapoi (când este privită istoric) și, de asemenea, într-un anumit sens, atât în sus, cât și în jos (când este privită dogmatic). Cum să înțelegem exact această ultimă concretizare, cum să o implementăm metodic și în ce constă valoarea ei cognitivă particulară, nu este locul de investigat aici. Dar în măsura în care aceasta este o sarcină în sine, este evident că ea trebuie să fie într-o relație foarte strânsă și intimă cu filozofia și, în plus, trebuie să se raporteze la ea ca întreg la întreg și nu numai ca
Biblioteca „Runivers”

una dintre regiunile unui tărâm mai mare (pozitiv în general) către o altă parte a acestuia.

Adevărat, chiar și atunci s-ar păstra distincția că psihologia este îndreptată exclusiv către concret, adică. pozitiv, și, mai mult, până la ultima pozitivitate, filozofia, pe de altă parte, la unitatea principiilor. Și, prin urmare, conform acestui concept extins, psihologia ar reprezenta latura subiectivă inversă, nu în raport cu o singură filozofie, ci în raport cu toate cunoștințele obiectivante și, în această măsură, ar fi o știință pozitivă, și nu o știință filozofică. Dar totuși, chiar și în acest caz, ar exista o parte fundamentală a acesteia, care s-ar raporta la filozofie, ca la fundamentul oricărei obiectivări, exact în același mod ca și psihologia în sensul propriu al cuvântului, și anume psihologia pozitivă. , la totalitatea științei pozitive. Atât empiria, cât și filozofia în acest caz ar avea atât latura lor „constructivă”, cât și latura lor „reconstructivă”; latura reconstructivă a empiriei ar fi nu atât „psihologia empirică”, cât psihologia empiricului; Latura reconstructivă a filosofiei nu este atât psihologia filozofică, cât psihologia filosofiei, adică principiile pure ale cunoașterii. Și întrucât, conform acestei idei, sarcina psihologiei în general ar fi (dacă revenim la comparația deja menționată mai sus) să descrie, parcă, ramura descendentă a curbei cognitive, această coborâre ar trebui să aibă în aceeași măsură. îmbrățișează reconstrucția oricărei ordini, și anume, în primul rând, reconstrucția construcțiilor de natură fundamentală, iar apoi și construcțiile empirice, în care ridicarea aceleiași curbe îmbrățișează o construcție obiectivatoare a oricărei ordini, atât empirice, cât și filozofice (adică dezvoltarea în sine a legilor extrem de obiective ale oricărei obiectivări empirice). Dar, având în vedere faptul că principiile sunt puține, în timp ce există un număr infinit de formațiuni obiective empirice, cea mai semnificativă parte a cercetării psihologice ar fi trebuit să se îndrepte către empirism și doar o parte mult mai puțin semnificativă, deși, într-adevăr, fundamentală a ele, ar aparține sferei filozofiei. '

Deci, în esență, și din punctul de vedere al acestui lucru, poate cel mai radical dintre toate punctele de vedere posibile asupra sarcinii psihologiei și a relației ei cu filozofia, problema, la urma urmei, nu

ar fi diferită de oricare dintre celelalte. științe experimentale: numai în ceea ce privește principiul său fundamental, ar intra în sfera filosofiei. Dar chiar și în acest caz, totul ar rămâne îndoielnic și, în cele din urmă, lăsat la privat

discreția de a clasifica acest fundament filosofic al psihologiei, ca doctrină cea mai generală a psihicului, la psihologia însăși, în același mod în care s-ar putea socoti, de exemplu, fundamentul filozofic al științei dreptului, ca doctrină cea mai generală. de drept, la știința însăși despre drept sau fundamentul filozofic al științei naturale, ca doctrină cea mai generală a naturii, la știința naturală însăși sau, dimpotrivă, pentru a o izola ca filozofie (adică doctrina principiilor) psihologiei de a fi desemnat astfel în sensul său propriu, adică din psihologia pozitivă. Dar, apropo, întrebarea de aici nu se rezumă deloc la o dispută despre cuvinte; Ceea ce este esențial și decisiv aici este că filosofia (adică doctrina principiilor), nu mai puțin decât empirismul, prezintă două laturi: „constructivă” și „reconstructivă”, iar în cea din urmă, nu contează cum se numește filozofic. psihologia sau filosofia psihologiei, filosofia și psihologia sunt strâns legate și împletite unele cu altele. Având în vedere însă că în doctrina principiilor, ca și în tot empirismul, „construcția” și „reconstrucția” trebuie să corespundă una cu cealaltă, astfel încât fiecare dintre ele să poată fi privită ca „justificându-l” pe celălalt (deși în sens opus, tocmai în așa fel încât primul dintre ele îl fundamentează pe cel de-al doilea în sens obiectiv, în timp ce al doilea îl fundamentează pe primul în sens subiectiv), apoi devine mai mult sau mai puțin de înțeles, în ciuda a tot ceea ce a fost așa. convingător și atât de corect argumentat din diferite părți despre necesitatea purului, un fundament liber de psihologie a oricărei filosofii fundamentale, că dintr-un ultim și ultim punct de vedere, filosofia în general coincide sau ar trebui să coincidă cu psihologia.

Mai mult, ar fi chiar posibil să se vorbească cu deplin drept de o fundamentare a psihologiei în sine, lipsită de psihologie, întrucât ar fi de dorit doar să se exprime că știința subiectivului (pe care am încercat în repetate rânduri să o justific și pe care am încercat în mod repetat să realizeze) nu este posibil în nici un alt mod. ca pe fundamentul științei obiectivului și că această știință a subiectivului, fiind ea însăși o știință fundamentală, este, la rândul său, posibilă numai pe baza științe de bază pure ale obiectivării (chiar dacă logica, etica și estetica); și totuși toate acestea nu ar schimba deloc poziția că aceste științe obiective fundamentale pure, tocmai pentru că ele fundamentează – în sensul obiectiv al fundamentării – o știință la fel de fundamentală a subiectivului, primesc în același timp fundamentarea lor. într-un nou semn ciudat-

negarea justificării subiective și, în această măsură, din nou se transformă în psihologie; „din nou”, tocmai în sensul că de la bun început orice obiectivare a presupus, până la urmă, ca revers, un început subiectiv, pe care această obiectivare, tocmai datorită caracterului ei obiectivizant, a trebuit să-l lase în urmă, și din care ea. mai întâi ar fi trebuit să fie relaxat. În acest sens, psihologia

(cum s-a menționat deja la început) nu ar fi, desigur, fundamentul filosofiei, dar pentru asta ar fi încununarea ei și, într-un anumit fel, ultimul său cuvânt.
Atâta timp cât, totuși, această viziune foarte nouă, foarte extinsă și dificil de realizat asupra psihologiei nu a câștigat încă recunoașterea pentru sine, atâta timp cât psihologia este încă înțeleasă ca știință exclusiv pură a faptelor, deși cea mai concretă dintre toate științele de acest fel, trebuie să ne oprim că, ca atare, nu aparține Sferei Filosofiei, nu o poate fundamenta și nu stă în nicio relație specifică sau specială cu ea, ci se raportează la ea doar în același mod. ca orice altă experiență și, în special, aparținând sferei, natura este o știință specială; în virtutea căreia nu poate include filozofiile în limitele predării sale, la fel cum, dimpotrivă, ea însăși nu poate fi cuprinsă în limitele predării filozofiei și, în cel mai bun caz, ca orice altă știință experimentală, poate fi legată de aceasta. numai prin unire personală.
Biblioteca „Runivers”
XAP ȘI TA
eli
HARITA.
IDEEA DE HAR ÎN RELIGIA ANTICĂ.
Articolul prof. θ. F. Zelinsky (Sankt Petersburg).
eu.
Valoarea unei persoane conform evaluării umane este determinată de totalitatea forțelor sale fizice sau spirituale, care o fac capabilă să beneficieze de cei din jur. Cultura morală a acestor oameni din jur face o corectare importantă acestei definiții pur biologice, „fără a limita acea totalitate la timpul prezent: să nu mai posede acum aceste forțe — dacă le-a deținut cândva, atunci amintirea recunoscătoare a celor care atunci când au beneficiat de ele, îi vor prelungi valoarea pentru totdeauna, până în momentul morții sale.—Deci, să ne imaginăm un bătrân orb, neputincios, sărac, să-l transferăm, pentru a evita modificarea menționată mai sus, în mediu. de străini care nu l-au cunoscut niciodată în epoca forței sale și nu sunt obligați, așadar, să simtă ce "sau datorită lui. Care va fi valoarea ei?"
În general, punctul de vedere biologic este punctul de vedere al antichității. Dar aici se pare că există o excepție. Acel vechi exilat pe care tocmai l-am înfățișat, Sofocle l-a făcut eroul tragediei sale Oedip la Colon. Si ce? Este primit cu dragoste respectuoasă de regele orașului în ale cărui limite a rătăcit; el încearcă în zadar să returneze partidele în război ale comunității pe care a lăsat-o în urmă: în conștiința valorii sale celei mai înalte, rămâne alături de cei care l-au adăpostit. Care este această valoare? Regele-proprietar o definește cu un cuvânt potrivit în locul în care le interzice fiicelor sale să-și onoreze mormântul cu plâns obișnuit, (v. 1751 și urm.):
Biblioteca „Runivers”

Încetează-ți plânsul, dragă: al cărui sicriu Sub pământ harul umbrit, Nemesis nu poruncește să se întristeze
Harul — mai precis, „grația subterană” (chthonia charis) — aceasta este valoarea inalienabilă, tot mai mare, care îl ridică pe acest bătrân inutil din punct de vedere biologic deasupra tuturor acestor oameni tineri, puternici, frumoși, buni și inteligenți, culoarea subiecților puternicul rege al Atenei, creată de Dumnezeu.
Odată cu recunoașterea acestei puteri mistice, acel punct de vedere biologic acest-lumesc pe care se află Homer este abandonat; este

evident. stai ceva nou în viziunea despre lume a elenilor. Și dacă nu simțim în acest fel toată îndrăzneala acestei inovații, este doar pentru că ne-am obișnuit cu ea încă din copilărie. La urma urmei, harul este un concept creștin. Da sigur; dar istoria religiei și moralității ne învață că în acest punct, ca și în multe altele, „antichitatea a fost adevăratul Vechi Testament al creștinismului nostru”. Doctrina merită dezvoltată mai detaliat.
* * *
În esență, harul și chiar harul „htonic” este un concept binecunoscut al culturii antice; am văzut-o, e charis, Charita. Dar noi, care suntem mai obișnuiți să percepem antichitatea din punct de vedere artistic, am încetat cumva să simțim în această Caritate natura etico-religioasă străveche. Mărturisim sincer: pe această cale a condus Charita lor, sau Harita lor, scriitori și artiști greci deja antici; au fost urmați de romani, care, în imitarea grecilor, și-au creat Harul sau Harurile lor și a fost necesar să se înfățișeze marelui geniu al lui Bl. Augustin pentru a readuce acest Har, ca gratia gratis data, la semnificația sa anterioară și uitată. Cum a făcut-o va rămâne pentru totdeauna unul dintre cele mai minunate mistere ale intuiției creative. /
Totuși, aici a existat și o rădăcină biologică: „Caritele htonice” sunt inițial Harul constructiv al pământului roditor, dând creștere, culoare și fructe descendenților săi, așa cum demonstrează numele lor de cult Auxô, Thallô și Karpô. Dar această soluție transcendentă a marelui mister biologic în sine a creat o nouă ghicitoare, a deschis ochii la contemplarea unui alt mister, și mai misterios. Pământul este creatorul de fructe, ea este și păstrătoarea rămășițelor oamenilor care au gustat moartea; la fel cum ideea nemuririi sufletului s-a maturizat în misterele zeiței fertilității Demeter, tot așa a făcut și Harul htonic înrudit în misteriosul său.
Biblioteca „Runivers”

un cult — unul canceros a existat în Orchomenos beoțian — a crescut pentru morți o religie aparte, de altă lume, bogată în imagini, reconfortante și înfricoșătoare, ale lumii de apoi. Știm puține despre ea; cultul era misterios, iar epopeea orhomeniană „Minad”, care le-a spus celor neinițiați acele detalii pe care le-ar fi putut cunoaște, nu ne-a fost păstrată. II, doar personalitatea impunătoare a masculinului paralel cu Charites, purtător al sufletelor lui Charon — și a fost introdus în conștiința atot-elenă de către tocmai numitul Miniad — a rămas un martor binecunoscut a ceea ce cultul lui „Caratul lui Khtov” a fost pentru Orchomenus,
Înainte de a pătrunde mai departe în tărâmul mistic care s-a deschis înaintea noastră, voi sublinia dezvoltarea biologică a ideii Charites, care a determinat și semnificația lor mistică. Bazat pe credința inițială în Harit, ca dăruitor de creștere, culoare și fructe, i.e. recolta în general și ținând cont de faptul că cea mai de preț recoltă dintr-o comunitate este recolta cetățenilor ei, era firesc să punem Charit în legătură directă cu fertilitatea umană și cu condițiile de hrană, căsătorie și dragoste. Așa că Charita a început să îmbine în ea însăși tot ceea ce face o persoană capabilă de iubire, căsătorie și naștere; iar de aici este doar un pas până la Charita, ca zeiță a frumuseții, până la „Grace” în sensul predominant al cuvântului. La urma urmei, Platov a fost purtătorul de cuvânt al sentimentelor poporului său când a definit semnificația biologică a frumuseții: „este imposibil să naști în cel urât, ci doar în frumos” * De aceea Szffo numește acharis o fată care este încă incapabil de căsătorie; din care

cerc de idei a luat naștere surprinzătoarea folosire a substantivului charis și a verbului charizesthai în sensul de a dărui în dragoste, una dintre cele mai minunate și semnificative manifestări ale sufletului grecesc: „Dăruirea antică a unei femei unui bărbat se numea. caritate“, spune Plutarh (Amat. 5). Iar comparația în cultul „Demos și Caritate”, simbolul comunității în sine și simbolurile creșterii, înfloririi și rodniciei sale, aparține și ea aceluiași cerc de idei. Euripide a dezvoltat această idee în „Petiționarii” săi (v. 442):
Unde oamenii înșiși își stăpânesc țara, Acolo se uită cu bucurie la lăstarii - Sub umbra bătrânilor - tineri cetățeni.
Iată activitatea Charitei pe pământ și în această lume; și acum să ne întoarcem în sfârșit la „Grația subterană”.
* -și

Biblioteca „Runivers”

În Homer, așa cum s-a spus deja, nu o întâlnim încă. Zeii de pe Olimp se bucură de fericire veșnică; o viață neputincioasă și inactivă este condusă de fantomele morților în sălașul încețos al lui Hades. Și în plus, toți morții: dacă nici pentru Ahile nu se face nicio excepție, atunci înseamnă că excepțiile sunt inacceptabile. Ne nedumerește cu atât mai mult că lui Menelau i se prevestește o viață binecuvântată pe Champs Elysees, în care va intra fără să fi cunoscut moartea (Od. IV, 561); Adevărat, cântăreața continuă:
„Aceasta pentru că sunteți soțul Elenei și ginerele olimpienilor”, subliniind exclusivitatea funcției sale; dar totuși simțim că aici vechea religie a lui Zeus a dat un nou vlăstar. Prin urmare, este permis să tratăm cu dublă atenție celebra profeție a lui Tiresias către Ulise cu privire la moartea lui, Ulise.
Ești în afara mării
Moartea este destinată, și va depăși, binevoitoare, cu o Viață lungă te obosești, brusc. Și oamenii din jurul tău vor fi fericiți.
Ce înseamnă aceste ultime cuvinte? Vom vedea.
Dacă trecem apoi la viața religioasă a Greciei istorice, găsim aici, cu totul în afară de mistere, într-un cult clar, comunal și privat, la granița dintre zeii cărora le sunt oferite „jertfe” și oamenii morți. , ale căror morminte sunt îngrijite de rude, încă o clasă foarte numeroasă de morți deosebit de glorificați; aceștia sunt așa-numiții „eroi”. Cuvântul în sine se găsește deja în Homer, dar numai într-un sens diferit, și anume, oricât de ciudat ar părea, chiar în cel în care îl folosim acum. Compoziția acestei clase de eroi de cult este foarte diversă. Include toți eroii epici din homeric și sensul nostru al cuvântului: toți, care au luptat cândva la Teba și Troia, sunt acum glorificați și se bucură de un cult deosebit de solemn, unii într-o comunitate, alții în alta, alții chiar în două sau mai multe. Cuprinde, deci, așa-numitele „eponime”, t.-e. acei eroi care, conform lingvisticii naive a acelor vremuri, se presupunea că și-au dat numele comunităților și instituțiilor (între timp, cum de fapt au fost inventați cu bucurie, explicațiile acestor nume): astfel eroul din Corint venerat în Corint. , eroul Lacedaemon în Lacedaemon, eroina Tebei în Teba și, pentru a nu merge departe, eroul Colon în Colon. Include, de asemenea, oameni reali dacă au fost fondatori (ktiști) sau salvatori ai comunităților sau instituțiilor. Deci fondatorul Amphipoliei, Gagnon, un prieten al lui Pericle, a fost un erou pentru amfipolitani; iar Sofocle însuși era în felul lui

Biblioteca „Runivers”

moartea „eroizată” sub numele de Dexion. Include, în sfârșit, alte persoane care sunt greu de reunit într-o singură categorie generală. Cultul acestor eroi este, în general, un cult funerar, dar doar mai solemn decât cel cu care erau cinstite mormintele morților de rând; putem lăsa detaliile deoparte. A fost adesea înființată la inițiativa comunităților sau societăților înseși; dar uneori, Apollo din Delphi, cea mai înaltă autoritate în chestiuni religioase, a încredințat comunităților datoria de a înființa una. Acest lucru s-a întâmplat mai ales când comunitatea, cu privire la o nenorocire teribilă și misterioasă, a apelat la Delphi cu întrebarea cum să o oprească. De multe ori, Apollo a declarat că cauza nenorocirii este furia unui „erou” care a cerut instituirea sau reînnoirea cultului său. S-a înființat un cult, iar familia de eroi s-a îmbogățit cu încă un membru. Din acest punct de vedere însă, printre eroi distingem o, parcă, clasă preferabilă. Aceștia erau cei care trebuiau să nu fi gustat deloc moartea, ci să fie traduși prin miracolul lui Dumnezeu într-un „mod nou de viață”. Așa a fost acel Amphiarai, rege și profet, care, în bătălia celor șapte conducători de sub Teba, a fost înghițit de viu de pământ. Aici, simpla prezență a unui miracol perfect a fost un motiv suficient pentru înființarea unui cult: acolo unde zeii și-au spus atât de clar cuvântul, nu era nevoie să se recurgă la presupuneri.
Se presupunea că toți ceilalți eroi au trecut pragul morții; cultul lor a avut ca obiect imediat mormântul lor. Dacă nu exista așa ceva în comunitate, atunci era necesar să o construim; pentru aceasta a fost necesar să se asigure rămășițele eroului și să le transfere în comunitate, dacă ar fi fost posibil, Taqia „transferul rămășițelor” au fost, așadar, momente importante în viața religioasă a comunităților grecești; de semnificație istorică au fost transferurile rămășițelor lui Oreste în Laconia și ale lui Tezeu la Atena.
Întrebarea este, însă, ce semnificație a avut acest erou pentru comunitate, din cauza căreia a luat atât de multă muncă. Aici intervine acea „grație subterană”, despre care am discutat mai sus.
Într-adevăr, eroul, onorat de comunitatea care l-a acceptat, a devenit adevăratul său spirit de patron. Oamenii s-au întors de bunăvoie către mormântul lui în caz de boală și au sperat să găsească vindecare din aceasta. Lui i s-a atribuit și puterea profetică, de ce a fost întrebat într-un fel sau altul în cazurile dificile ale vieții. S-a presupus despre el că ar putea, ca și alte forțe 8 *
Biblioteca „Runivers”

pământ, pentru a da o recoltă sau recoltă eșuată și, în general, fiind sub pământ, de acolo „trimite bunătate”. Desigur, au existat multe alte manifestări ale puterii sale, în funcție de cultura comunității date, și dacă cetățenii orașului arcadian Alifera doreau să înființeze un cult al recunoștinței pentru eroul lor Miagr pentru că i-a protejat de muște, atunci acesta a fost afacerea lor. Dar cel mai activ ajutor a fost oferit de erou comunității sale în timpul războiului, iar cele mai glorioase legende despre eroi se referă la acesta. Astfel, Dioscurii erau considerați asistenți constanti ai spartanilor, care își duceau regulat fetișurile simbolice cu ei la război, așa-zișii. dokan. Astfel, Egi-nets i-au considerat pe eroii lor, Eacizii, drept patroni și și-au luat imaginile sacre cu ei în luptă. Înainte de Bătălia de la Salamina, toată lumea s-a întors cu o rugăciune către acești aceacizi, printre care se aflau vechii regi Telamon și Ayant; iar când bătălia s-a

încheiat cu victoria elenilor, Temistocle, în discursul său recunoscător, a declarat cu umilință că nu ei înșiși, elenii, ci zeii și eroii lor au câștigat această victorie.
Acum, cred că înțelegem cuvintele de mai sus ale lui Tiresias despre moartea lui Ulise:
Și oamenii din jurul tău
Va fi fericit.
Ele înseamnă: mormântul tău va fi o sursă de har pentru oamenii în țara cărora se va afla, deoarece vei deveni eroul lor patron.
* * *
O întrebare a rămas încă nerezolvată: cum a meritat „eroul" această mila divină, care l-a făcut atât de puternic după moarte? Trecând prin inscripțiile păstrate pentru noi din mormintele eroice, întâlnim cel mai adesea cuvintele „erou, bine, bucură-te"; Este posibil să tragem concluzia de la ei că bunătatea lor suprapământeană, arătată în timpul vieții lor, a devenit cauza puterii lor sepulcrale?
Nu, în niciun caz nu este posibil. Dacă nici în creștinism conceptele de sfințenie și bunătate nu coincid întotdeauna, atunci în viziunea antică asupra lumii este cu atât mai mult. Am văzut că cel mai adesea furia dăunătoare a eroului a fost motivul instituirii unui cult pentru el; această mânie și consecințele ei fatale mărturiseau, fără îndoială, puterea, dar, desigur, nu bunătatea eroului. Dar prin ce, repetăm întrebările, merita el această putere? — Mă îndoiesc că elenii obișnuiți s-ar gândi mult la această întrebare. Ce ai meritat? Da, nimic: ea a fost un fapt de luat în seamă, asta-i tot.
Așadar, asta este această „grație subterană": gratia gratis data.
Biblioteca „Runivers"

... Dar să nu accentuăm prea mult pe acești germeni ai augustismului: până la urmă, niciunul dintre izvoarele noastre antice nu vă sugerează această interpretare. Majoritatea, și majoritatea covârșitoare, nu merg mai departe decât Faptul însuși.
Majoritatea, dar nu toate.
Iată, de exemplu, Eschil, poetul-preot... Dar să fim sinceri: fă acele cuvinte minunate pe care le rostește în el răzvrătitul Eteocle, când corul, în numele zeilor, îl conjură să nu accepte provocarea fratele său, Polinice, și să nu fie de acord cu asta, sună ca un protest furios de nedumerire?, blestemul tatălui său. „Zeii", răspunde el, „au uitat ceva despre mine; dar harul miraculos va veni din cadavrul meu (chatis d'aph'hêmôn olomenôn thaumazetai); Deci, de ce ar trebui să mă clătin înaintea pieirii? (Articolul 702). Dacă nu în dispoziție, atunci în conținut, aceste cuvinte seamănă puternic cu gluma pe moarte a împăratului Vespasian, viitoarele dive Vespasianas: „Vai, mi se pare că devin zeu".
Nu, nu era în spiritul lui Eschil să se gândească la condițiile morale ale „harului subteran". Pentru el, ea era un Fapt, în fața căruia se închina cu evlavie când își atingea eroii dragi și simpatici, precum Ayantes, sub baldachinul căruia lupta în apele Salamina; simțul său moral și-a găsit satisfacția într-o altă religie, aceeași în care Demeter „și-a hrănit mintea" în patria sa, la Eleusis. Eroizarea, cu toată gama de idei pe care le-a adus la viață, a fost dogma religiei lui Apollo, care i-a entuziasmat mult mai puțin sufletul.
Pe de altă parte, Sofocle a fost un fiu credincios tocmai al acestei religii * care l-a glorificat însuși după moartea sa. Știm că a devenit un „erou", eroul Dexion. Pentru ce? Putem doar ghici despre asta. Dar oricum ar fi: semnificativ este faptul că în ultimele zile ale vieții

sale, în ajunul propriei eroizări, a început să reflecteze asupra problemei harului, a pus-o în centrul ultimei sale tragedii. și i-a văzut fundamentul moral — el, acel Sofocle, a cărui moarte contemporanul său Frinih a onorat-o cu versuri:
Sofocle fericit! A trăit multă vreme - și la momentul potrivit a părăsit pământul, neștiind răul -
— în suferință.
Ne grăbim să facem o rezervă: în suferință, da, dar nu în ascetică. Ideea de auto-tortură voluntară și inutilă, prin care regele indian Vishwamitra se încarcă cu har,
Biblioteca „Runivers”

Electricitate - această idee era la fel de străină pentru Sofocle, ca și pentru toți oamenii săi. Suferința eroului său este suferința celui trimis în jos; Prin trimiterea lor, zeii i-au devenit datornici, iar harul acordat de ei este doar plata acestei datorii. Aceasta nu este o idee augustiniană, ci mai degrabă o idee pelagiană; așa să fie. Dar acesta este în același timp singurul care s-a înțeles cu perspectiva lumii antice.
Și totuși, să aruncăm o privire mai atentă la această tragedie a grației lui Sofocle - Oedip al său în coloană.
II.
De unde, în primul rând, i-a împrumutat conținutul? Spre deosebire de obicei, nu din ciclul epic. Epos, adică „Oedipodea” cu „Thebaid” a tratat fără prea multă atenție ultimele zile ale regelui parricid teban. Orbindu-se la descoperirea crimei sale involuntare, el rămâne la Teba, sub stăpânirea fiilor săi maturi; jignit de ei, îi blestemă. Ei decid să alterneze la putere, Polinice se duce la Argos, Devine ginerele regelui Adrast și apoi se întoarce la Teba „după moartea lui Oedip”. Cum și când a murit rămâne necunoscut; totuși din tăcerea surselor noastre concluzionăm că moartea lui nu a fost în niciun fel un episod remarcabil din epopee.
Un detaliu interesant cu privire la înmormântarea sa a fost transferat din compilația savantă a mitografei lui Lisimah la școlapile noastre (la Ed. Col. 91). După moartea sa, relatează el, prietenii lui au vrut să-l îngroape la Teba; dar tebanii s-au opus acestui lucru, considerându-l ateu; A fost înmormântat în Ceos beoțian; dar când, după aceea, s-a petrecut o nenorocire în Ceos, locuitorii ei au recunoscut în ea o pedeapsă pentru refugiul acordat celor fără Dumnezeu și și-au silit prietenii să-i ducă din nou rămășițele. Rătăcind cu ei, au rătăcit în același oraș beoțian Etheon, iar noaptea, neștiind unde se află, i-au îngropat în incinta sacră a lui Demeter. Odată cu debutul zilei, cazul a fost dezvăluit; alarmați de dubla profanare a sacrului, Eteonii s-au întors către Demeter cu întrebarea ce să facă. Apollo a răspuns: „Nu vă atingeți de petiționarul zeiței”. Așa că și-a găsit liniștea acolo.—De unde a luat Lisimah această ..frumoasă poveste? Din epopeea kyklicheskogo? - Cu greu. Această epopee a fost în general anti-apolliniană și nu l-a recunoscut pe zeul delfic ca arbitru al soartei lui Oedip. Mai degrabă din Hesiod sau din lirică. Dar oricum ar fi, această poveste conține o trăsătură semnificativă care a influențat aparent complotul poetului nostru.
Biblioteca „Runivers”

Oedip rătăcește, mânat peste tot, și își găsește liniștea, prin voința lui Apollo, numai atunci când accidental cade în gardul sacru al zeiței subterane. Adevărat, în această poveste el rătăcește mort.

O altă trăsătură este caracteristică acestei legende: neuva. Mâncarea tebanilor până la moarte și drepturile sale. Într-adevăr, nici în vremuri istorice acest oraș nu a fost în această privință la apogeul umanității pan-elenice. Atenienii au observat acest lucru cu mult timp în urmă și și-au exprimat protestul față de această înapoiere a vecinilor lor, conform unei trăsături binecunoscute a criticii grecești antice, în miturile lor. Deci, ei au spus că atunci când șapte conducători au căzut sub Teba, tebanii nu au permis să fie îngropați; apoi familiile celor uciși s-au întors la regele atenian Tezeu cu o cerere de a-i obliga să-și îndeplinească datoria comună elenă, iar acesta, prin forța de convingere sau cu arme, a obținut cadavrele celor căzuți de la tebani și le-a îngropat în Eleusis-ul său. . Eschil și Euripide, prin tragedie, și-au dedicat regele acestei isprăvi, dar mormântul eleusinian al nefericiților cavaleri a mărturisit despre aceasta mult mai devreme.
Acest lucru, cred, explică faptul misterios că mormântul lui Oedip, dezonorat de tebani, trebuia să fie în Atena – și nu într-unul, ci în două locuri. Și anume,. în primul rând, în gardul „Venerabilelor Zeițe” (Semnai theai), adică. Erinius, sub versantul estic al Areopagului, unde în vremuri istorice, a existat un „monument al lui Oedip”. Conform mărturiei lui Pausanias (1 28, 7), tradiția despre acest mormânt spunea că rămășițele lui Oedip au fost transferate acolo de la Teba - astfel acest mormânt al lui Oedip sub Areopag era o paralelă exactă cu mormântul eleusinian al celor șapte conducători. .
Dar, în al doilea rând, orașul suburban Colon, locul de naștere al poetului nostru, și-a însușit și mormântul lui Oedip; iar tradiția care a existat cu privire la acest mormânt era mult mai bogată și mai misterioasă decât atât. Desigur, având ca sursă principală tragedia lui Sofocle, nu putem trasa peste tot o linie clară între tradiția pe care a moștenit-o și propria sa invenție poetică. Dar, cu toate acestea, Faptul principal și decisiv este certificat de o sursă independentă de Sofocle, și anume, Fenicienii lui Euripide, care au fost puse în scenă cu câțiva ani înaintea lui Oedip în Columnă. Această tragedie se încheie cu o scenă în care Oedip, care a supraviețuit morții fiilor săi, este trimis în exil prin decizia cetățenilor, însoțit de Antigona. Răspunzând la întrebările ei, el spune că, potrivit oracolului lui Apollo, el este sortit să moară ca rătăcitor în Atena, și anume „în Sfânta Coloană, sălașul zeului călăreț” (adică Posidon). Și deci noi

avem motive să tratăm cu încredere tradiția care se încadrează la învățatul colecționar de legende attice Andropov (eruditor despre Odis XI 271). Potrivit acesteia, Oedip, alungat de regele teban Creon, vine la Kolon și se așează ca petiționar (pichet) la templul lui Demeter și al Atena Conducătorul orașului. Creon încearcă să-l aducă înapoi la Teba cu forța, dar Tezeu îl susține. Curând după aceea, Oedip moare; înainte de moarte, îi ordonă lui Tezeu să-și păstreze mormântul secret față de tebani. În această tradiție, s-ar putea să fim nedumeriți de comportamentul contradictoriu al lui Creon: l-a alungat pe Oedip, el vrea să-l aducă înapoi cu forța. În Sofocle întâlnim ambele trăsături; şi de aceea nu se poate pune la îndoială că motivaţia a fost trasă de Sofocle din tradiţie, adică. că rezolvarea contradicţiei a fost la Androtion la fel ca la Sofocle. Și anume: deja după izgonirea lui Oedip, Creon și tebanii au aflat despre oracol, care a umbrit cu har nefericitul exil orb.

Și acum putem trece la tragedia în sine.

III.

Cititorul începe de obicei să o citească după Oedip Rex; între timp, tragedia noastră, nelegată de predecesorul ei după Fabula printr-o unitate trilogică, are propriile sale premise, care trebuie reținute cu fermitate.

Oedip Rex, în versiunea sa originală, s-a încheiat cu expulzarea voluntară a lui Oedip imediat după dezvăluirea ororilor. „Oedip în coloană” a păstrat acest motiv sub forma unui rudiment: da, în disperarea lui de atunci, Oedip a vrut să plece în exil; dar apoi a fost împiedicat. A continuat să locuiască în casa lui, deși era orb; durerile sale morale violente s-au potolit, s-a împăcat cu soarta sa – și abia atunci, la mulți ani după orbirea sa de sine, decretul cetățenilor l-a trimis în exil (et. 4SI și urm.; 765 și urm.).

Dar cum și de ce a avut loc oso, această decizie a cetățenilor? Într-adevăr, în acest episod există atât de multe lucruri care ne sunt străine și, în același timp, decisive pentru înțelegerea acțiunii, încât trebuie să ne oprim puțin asupra ei.

Făcând acest lucru, pornim de la un concept opus celui pe care l-am recunoscut ca central pentru tragedia noastră – de la conceptul de murdărie (miasmă, agos). Ce este mizeria? Aceasta, conform ideii animiste originale, este orice susceptibilitate a unei persoane

Biblioteca „Runivers”

sufletul răzbunător și vătămător al morților sau uciși. Chiar și simpla atingere a unui cadavru pângărește; crimă pur spurcatoare, vărsarea sângelui aproapelui; dar cel mai rău dintre toate este mizeria pe care o persoană o aduce asupra sa prin uciderea unei rude, prin vărsarea propriului sânge. Este posibil să te cureți de orice murdărie – Apollo este atât de mare încât a arătat căile acestei purificări – dar acesta este cel mai dificil lucru de făcut. Încetul cu încetul, pe măsură ce forme religioase mai desăvârșite se dezvoltă din animismul primitiv, linșarea sufletelor supărate cedează (sau măcar o parte din ea) Eriniei sau mâniei lui Dumnezeu: osquier-yaenyay devine urât de zei și se așteaptă de la ei ѣ pedeapsă.

Dar murdaria nu se limitează la personalitatea celor murdari; este analog cu infecția, care, probabil, nu a rămas fără influența învățăturii Sale despre aceasta. Numai printre rudele cele mai apropiate este profanat * yy tolerat (Ts. E. 1430 urm.); sunt rudenia lor t. impregnat împotriva acţiunii nocive a murdăriei sale. Pângărit de patricid, Oedip a putut, așadar, să rămână în fosta sa casă, pe care acum o conduc fiii săi, cu condiția ca această casă să fie o casă privată. Dar lucrurile ar lua imediat o altă întorsătură dacă stăpânii săi ar deveni suverani ai țării, dacă vatra fiilor lui Oedip s-ar transforma în vatră de stat. Atunci mizeria care atârna peste orb s-a răspândit imediat în tot orașul.

De aici și dilema cu care s-au confruntat fiii lui Oedip când au ajuns la majoritate. Datoria evlaviei filiale era înțeleasă strict în Grecia eroică și nu permitea excepții: fiii lui Oedip erau obligați să „hrănească” tatăl lor pângărit; A; -yk deoarece era incompatibil cu poziția regilor, atunci nu era nimic de visat la putere darsyo<. Nu a fost nici măcar un sacrificiu: a fost de la sine înțeles. Și atât de mare era forța morală a acestei porunci a evlaviei filiale, încât au ascultat-o la început (v. 367).

La început, în dreptate râvnă lui Creon, Au vrut să transfere tronul, Mântuind cetatea de străvechea distrugere, Că nefericita voastră familie a fost luată.
Dar ademenirea puterii cu cât este mai departe, cu atât ea se simțea mai mult; a venit ziua în care o altă tigaie de cântare a depășit în sfârșit. Fiii lui Oedip au dorit să moștenească sceptrul tatălui lor; vatra lor a devenit vatră de stat, iar cu o astfel de pângărită nu era îngăduită. Atunci a avut loc decretul prin care Oedip a fost alungat. De aceea vorbeşte despre fiii săi (v. 419): .

Tronul regal le era drag!
Și când, amintindu-și de aceiași fii, se plânge amarnic (v. 440 și urm.):
Printr-o decizie întârziată, oamenii m-au alungat cu forța, Ei, proprii mei copii, n-au vrut să-mi ajute tatăl; de dragul unui cuvânt gol M-au condamnat la rătăcire -
το trebuie să înțelegem: de dragul cuvântului gol „putere”.
Aflând despre această hotărâre, cauza căreia a considerat pe bună dreptate dragostea de putere a fiilor săi, Oedip i-a blestemat (v. 1298; 1375): să nu se bucure de această putere, de dragul căreia l-au condamnat la exil, dar vor pieri din cauza asta. Acest blestem nu a fost o inovație a lui Sofocle: Tebaida o știa deja, iar Eschil a făcut din el principala pârghie a celor șapte conducători ai săi. Numai motivul naiv dat de epopee a fost schimbat: nu pentru o insultă simbolică - o parte mai puțin onorabilă a animalului de sacrificiu - ci pentru o insultă sângeroasă, Oedip își pedepsește infractorii.
: Dar totuși îi pedepsește, și cu cruzime la asta; se potrivește acest lucru unui viitor purtător de har? Amânăm răspunsul la această întrebare, mărginindu-ne să ne repetăm afirmația că sfințenia și bunătatea nu se acoperă una pe cealaltă.
Și apoi - exil. El este însoțit acolo de două mângâietoare, unul vizibil, celălalt invizibil și necunoscut de nimeni în afară de el. Invizibilă este porunca lui Apollo... Am spus deja o dată: poetul s-a considerat îndreptățit în această tragedie a lui să schimbe parțial premisele pe care se bazează complotul lui Oedip Rex. Oracolul din Tamdelphi, dat lui Oedip, spune pe scurt și amenințător (p. 791):
Mă așteaptă acea relație criminală cu mama mea, că voi naște copii cu ea Să dezgust triburile muritoare, Și că voi vărsa sângele propriului meu tată.
Acest oracol era în întregime proprietatea lui Sofocle; cu atât se considera mai îndreptăţit în noua sa tragedie să o completeze în concordanţă cu nevoile ei. Și anume, iată cum (Ed. Col. 88):
El însuși, în ziua aceea de ghicire nemaiauzită Din lungi chinuri, mi-a prefigurat odihna.
„În țara supremă”, a spus el, „vei veni * Zeița Venerabilului, un oaspete obosit;
Va fi o pantă de viață mizerabilă,
Și vei fi priyavlyuyuschy b - b a l a o s ty n e y,

Alungat de o furtună nemiloasă.
Și recunoașteți ca semn că Pământul neînșelător este un tremur brusc, o pajiște cu tunet Sau o flacără limpede a lui Zeus oh fulger.

Vă rog să fiți atenți la cuvintele subliniate: Phoebus îi promite lui Oedip în crângul Eumenidei nu numai pace, dar va găsi în ea și har, tocmai acel „har subteran” despre care vorbim tot timpul. Adevărat, ambele sunt condiționate de o singură cerință, pe care o extragem nu atât din cuvintele scrise ale poetului, cât din întreaga situație a tragediei: Oedip trebuie să se găsească întâmplător în crângul Eumenidei, fără nicio intenție din partea lui. . Acest lucru în sine este rezonabil – în caz contrar Oedip și-ar putea pune capăt foarte repede rătăcirile sale – și corespunde tradiției beoțiane a înmormântării lui Oedip în Etheon, pe care am citat-o mai sus (p. 118). Ici și colo, Oedip se găsește întâmplător în incinta sacră: acolo datorită întunericului nopții, aici datorită întunericului ochilor săi. Acest caz este o manifestare a voinței lui Dumnezeu, și nu a calculelor umane.
Așa este oracolul dat lui Oedip, cu mult, cu mult timp în urmă, în vremea tinereții sale îndrăznețe și vesele. L-au urmat multe lucruri – uciderea tatălui său, căsătoria cu mama sa, o căsnicie fericită de cincisprezece ani, descoperirea ororilor, orbirea de sine, o viață mizerabilă într-o casă spurcată și, în cele din urmă, ingratitudinea fiilor săi și exil. Apoi și-a amintit de steaua călăuzitoare care strălucise pentru el în Delfa, țara supremă și dumbraca Eumenidelor, pace și har.
-Așa este mângâietorul invizibil.Vizibilă era generoasa sa fiică Antigone. Nu este nimic de răspândit despre asta: toată lumea este familiarizată cu această imagine minunată, una dintre cele mai maiestuoase și emoționante din poezia întregii omeniri - imaginea unui tată orb bătrân, condus de fiica lui tânără. ,
* * *
Scena dramei noastre este Colon. Chiar și în epoca istorică a rămas în afara zidului orașului ridicat de Temistocle; în eroic, era un loc separat, subordonat însă regelui atenian. Timpul după-amiezii (v. 20); cu toate acestea, nu sfătuim pe nimeni să se implice în tragedia noastră odată cu stabilirea orei zilei. Semnul indicat este singurul; după el, timpul se oprește și nimeni nu mai vorbește despre asta sau se mai gândește la asta.
Din lateral apar doi oameni, Oedip și Antigona. Oedip este obosit – și nu e de mirare: ·
. picior vechi
Ai măsurat drumul lung, tată; .

îi spune fiica (v. 20). Trebuie sa ne gandim la cazare pentru noapte Orasul este vizibil de departe; aceasta este Atena, după cum se poate aprecia din direcțiile călătorilor care se apropie; dar cum se numeste satul? Trebuie să-i întrebăm pe localnici; Antigone o va face, desigur, dar lasă-l pe tată să aştepte deocamdată. Îi găsește, la umbra copacilor, un scaun confortabil din piatră vie; după ce l-a așezat, ea este gata să plece la recunoaștere.
Ea este avertizată, însă, de sosirea unui străin – unul dintre locuitorii coloniei, după cum se dovedește mai târziu. Străinii i-au atras atenția; întrerupând saluturile lui Oedip, acesta îi ordonă să părăsească imediat crângul în care se află. Este sacru și inaccesibil piciorului omului (v. 39):
Zeițele groazei plutesc în ea, Pământul și Întunericul sunt niște nenorociți formidabili: le numim Eumenide.

Spre surprinderea străinului, Oedip răspunde cuvintelor sale cu o rugăciune recunoscătoare: a recunoscut „semnul destinului său”. Comportamentul său ciudat și în același timp hotărât inspiră reverență involuntară față de străin; și așa este clar că noul venit, în ciuda zdrențelor sale, nu este un cerșetor obișnuit. Nu îndrăznește să-l ia cu forța din crâng rezervat. Acolo, în sat, există o casă pentru conversații (leskha), în care bătrânii locali petrec de obicei timpul liber de treburile casnice. Vrea să le raporteze această problemă și să-l lase pe Oedip să aștepte între timp.
Iată intriga dramei — și, în același timp, deznodământul. Vei îndeplini semnul; şef Este mai mult? Uyas, desigur, nimeni nu va fi împotriva cuvântului lui Apollo. Dacă tragedia noastră ar fi doar tragedia umană a soartei lui Oedip, s-ar termina cu prima scenă. Dar nu, știm: înaintea noastră se află tragedia harului. Și nu s-a vorbit despre ea până acum psfy
Pentru prima dată Oedip însuși vorbește despre ea. Rămas singur cu fiica sa, se întoarce cu o nouă rugăciune fierbinte de recunoștință către zeițele care l-au adăpostit și, în același timp, își amintește de oracolul, dat cândva de Phoebus. Cititorul nu și-a uitat cuvintele decisive:
Iar tu vei fi cel binecuvântat, cel care te-a izgonit, o furtună fără milă.
Atenienii îl vor primi, tebanii îl vor izgoni; deci, trupul său, odihnindu-se în țara Atticului, îl va proteja de orice invazie inamică din partea vecinilor săi din vest, tebanii. Aceasta este esența harului revărsat asupra lui; dar de ce i s-a dat? Acest lucru este evident deja din conexiunea gândurilor din oracolul însuși; acest lucru este încă mai clar în propriile sale cuvinte (v. 104):
Biblioteca „Runivers”

Dacă mă învrednicesc de mila Ta;
;   Ispiv la fundul suferinței Fial.
*   * *
Í Întreaga scenă următoare aparține motivului opus, motivul murdăriei. Străvechiul păcat involuntar trebuie să se ridice din nou la înălțimea sa deplină înaintea noastră; în acest conflict final dintre întunericul lui și zorii unui nou har este esența tragediei   noastre-
Sătenii, alertați de acel străin, vin; ele sunt puse în avans împotriva „oaspeților nesățioanați”, pentru care toate celelalte locuri, lumești și sacre, oferite de Attica ospitalieră pentru șederea extratereștrilor nu sunt suficiente. Dar se calmează, văzând că este orb. Deci, nu a existat un sacrilegiu premeditat; dar în exterior păcatul rămâne încă păcat. Rătăcitorul să părăsească în primul rând sfânta mănăstire; despre curăţire se va putea, copilul va fi îngrijit mai târziu.- Oedip se supune nu fără teamă: până la urmă, leul era refugiul lui, în el era inviolabil (ST. 174). ··
Străini! Nu-mi vei face rău dacă, având încredere în tine, plec?
Dar este liniștit:
Nimeni nu va îndrăzni împotriva voinței tale
Te ia departe de patria noastră.
- Apoi părăsește adăpostul, ocupă locul care i-au fost permis sătenii - și aude imediat o nouă întrebare, o întrebare inevitabilă: cine ești tu, al cui fiu, de unde? Este groaznic pentru Oedip să răspundă, cu atât mai groaznic pentru sătenii să știe răspunsul.... ni se pare că încă mai auzim în ritmurile emoționate ale acestei scene neliniștea oaspetelui și oroarea gazdelor. . Nu, o astfel de murdărie nu poate fi

permisă: aici cuvântul dat este invalid. Au fost înșelați să nu bănuiască un astfel de păcătos în oaspetele lor (v. 232):
Nu, ești obligat să părăsești pământul nostru, ca să nu se prăbușească Suntem blestemati de Dumnezeu.
Ce pune Oedip împotriva acestei frici de murdărie? Grace? - Nu imediat. Observăm, de asemenea, în religia lui Apollo însăși o trecere treptată de la înțelegerea externă la cea internă a purității și murdăriei. Chiya, raționând în exterior, Oedip, ca parricid și incest, este fără îndoială purtătorul de murdărie; dar tocmai împotriva acestei înțelegeri exterioare argumentează aici Sofocle. Nu există păcat acolo unde nu există vinovăție; și, prin urmare, nu există mizerie. Acesta este un conector. Apoi, până la urmă, Oedip
Biblioteca „Runivers”

a fost un „reclamant* al zeițelor lor natale; Este permis să neglijăm sfințenia lui Hykesia? Acestea sunt cele două considerente principale; numai în cele din urmă cel care se roagă și despre harul care-l umbrește, în scurte expresii criptice (Art. 287):
Sunt sfințit și luminat de suferință Și venirea mea va fi fericită pentru tine.
Acum suntem prea înclinați să citim astfel de pasaje cu indiferență, cel puțin tratându-le din punct de vedere estetic.De fapt, au o mare valoare etică. Religia și etica greacă le datorează faptul că nu erau înfundați în <ța, practicile riseane de puritate exterioară, că au trebuit să propună un moment interior – cu cât mai departe, cu atât mai mult – pe care dezvoltarea l-a dat în rezultatul final creştinului elen. religie şi etică dragoste, Cine îşi aminteşte aceasta va citi cu un interes dublat acest minunat discurs rugător al lui Oedip (v. 258-291).
Își atinge obiectivul cel puțin jumătate; accentul, moșia sătenilor este zguduită, ei sunt de acord să predea totul hotărârii regelui. Importanța problemei – chestiunea care ține de religie – nu lasă nicio îndoială că acest rege, Tezeu, va veni imediat.
Timpul dinaintea sosirii lui este plin de o scenă care dă o dezvoltare ulterioară motivului harului. Până acum, Oedip se considera purtător pe baza considerațiilor sale umane, deși bazate pe cuvântul lui Dumnezeu.Acum aceste considerații își primesc confirmarea și sfințirea de sus.
Este a doua fiică a lui Oedip, Yemen. Cum și-a găsit tatăl – aceasta se referă la acele detalii ale motivației din culise, despre care tragedia antică nu acoperă; fie oricum, ea este aici, iar datorită ei, Oedip intră din nou în comuniune cu acea lume vie a patriei sale, de care l-a rupt exilul.
Iată ce sa întâmplat.
Dubla putere a ambilor frați nu a durat mult. Cel mai mare dintre ei, Miezul, dorea să conducă singur, pe baza dreptului său de întâi născut (v. 1293). Apoi cel mai tânăr, Eteocle, după ce a atras în secret simpatia cetățenilor, s-a proclamat rege și a ordonat ca fratele său, privat de tron, să plece în exil. Polinin s-a retras la Argos, s-a căsătorit cu fiica regelui său Adrast și acum, puternic cu ajutorul său, conduce o armată aliată împotriva patriei sale - armata celor „Șapte conducători”, așa cum este numită în mod obișnuit.
Aceasta este povestea Ismenei; ea o încheie cu cuvinte de sondare (v. 383):
Biblioteca „Runivers”

Și cum... pentru suferința ta, restul zeilor pregătește mila - nu înțeleg.
. Aceste cuvinte stârnesc atenția bătrânului: ce poate ști fiica lui despre această odihnă, condițiile pe care Apollo i le-a anunțat singur? Se dovedește că zeul delfic a emis o nouă profeție cu privire la Oedip: trupul său - viu sau mort - va fi garanția victoriei și a prosperității pentru cei care îl vor avea. Aceasta este o confirmare fără îndoială a cuvintelor emisiunii antice:
Și vei fi un binecuvântat,
l   Expulzat de o furtună fără milă.
Devine adevărat, asta înseamnă; vremea iluminării și măreției pentru Oedip, programată de Apollo, a venit.
Nastal, da; dar dupa cata suferinta! Amintirea lor toarnă câteva picături de amărăciune în paharul harului (v. 393 ss.).
Ed. Acum sunt soț când nu sunt nimic! Lsl. Acum zeii au hotărât să te ridice, Și înainte ca mânia lor să te târască la moarte, Ed. I-au răsturnat pe tineri - îl cresc pe bătrân!
În aceste cuvinte, renunțare. Puternic prin harul zeilor, Oedip ar putea să-și asume din nou o poziție onorabilă în patria sa, corespunzătoare strălucirii tinereții sale; dar nu, nu va fi.
Cu toate acestea, în aceste cuvinte se poate auzi o altă notă care ne lovește în Bătrânul Oedip și, poate, cu atât mai mult în Bătrânul Sofocle: o notă antiteistă, o notă de protest împotriva arbitrarului de sus. Ea tace repede; totuși a sunat și a lăsat urme. Da sigur; să se facă voia lui Dumnezeu. Adevărul este tăcut; dar tot nu fără un ultim geamăt.
Dar povestea lui Ismene nu s-a încheiat încă: noua profeție, devenită cunoscută la Teba, s-a ciocnit cu cea veche, pe baza căreia s-a decis expulzarea lui Oedip. Pe de o parte, el – mort sau viu, totuși – nu poate rămâne în țara tebană cât timp familia lui stăpânește acolo; iar pe de altă parte, prezența lui în țară i-ar aduce victoria. Există două căi de ieșire din această dilemă, una determinată de iubire, cealaltă de pofta de putere. „Sacrifică-ți puterea regală și ia în casa ta pe tatăl tău onorat de zei”, spune prima cale de ieșire. Fiii săi îl resping pe Oedip – din dragoste pentru putere (v. 418). Rămâne al doilea; el este mai dificil.
Stâlpii de hotar marcau limitele pământului cultivat, iar odată cu acesta limitele statului; pășunile de munte nu sunt ale nimănui. Atât păstorul teban, cât și cel corintian își păzesc turmele împreună

în poienile superioare ale lui Kytheron. Același Kitheron, pe întinderea sa ulterioară, formează granița dintre ținuturile attice și beoțiane. Aceasta înseamnă: Beotia începe la poalele vestice, Attica începe la poalele estice. Muntele în sine este liber.
Și iată noul plan al tebanilor. Nu se poate duce pe Oedip în limitele pământului danez și, prin urmare, să-și asigure victoria; dar poate fi cel puțin împiedicată să fie preluată de alții și victoria asociată acesteia. Pentru a face acest lucru, el ar trebui să fie pus în viață în afara țării, undeva pe Kitheron, ceea ce înseamnă că ar trebui să fie îngropat și acolo... Și atât de mare este dragostea lui Oedip pentru țara natală, încât ar merge chiar și pentru ea, chiar dacă i s-a turnat un mormânt din pământul teban (v. 407). Dar nu, suspiciunea

concetățenilor săi nici măcar nu permite acest lucru. Abia atunci le refuză categoric.
Scena cu Ismene l-a glorificat pe Oedip atât în ochii lui, cât și în ochii sătenilor prezenți la conversație. Acum nu se mai gândesc să-l scoată; desigur, țarul va decide în sfârșit chestiunea, dar deocamdată sunt pentru el. Și acum îi dau sfatul pe care fiecare om din vechime îl aștepta de multă vreme - chiar din momentul în care Oedip, la insistențele sătenilor, a părăsit crângul sfânt: sfaturi despre cum să se curețe de păcatul involuntar înaintea Eumenidelor, în în al cărui gard inaccesibil a pătruns accidental. Ritul este descris în detaliu și înțelegem că bătrânul poet a avut plăcerea să perpetueze în acest fel obiceiul sacru al patriei sale. Pentru tsatz, aceasta este în întregime o imagine de zi cu zi interesantă din viața religioasă a Greciei antice; dar două trăsături merită atenția noastră specială.
Mijloacele de purificare sunt în spatele scenei, într-o altă parte a crângului. Oedip însuși, orb și obosit, nu va merge acolo; el își trimite fiica, Yemen, în locul lui (v. 498 și urm.):
Ideea nu este numărul: un suflet este de ajuns, Când este dragoste în el, pentru zeitate.
Recunoaștem aici aceeași străduință ca mai sus (p. 126): de a înlocui exterioritatea autosuficientă a ritului, participarea interioară a inimii, de a pune religia și moralitatea iubirii în locul religiei și moralității antice ale puritate.
. A doua caracteristică ne este mai străină, dar vă puteți simți în ea. Sacrificiul pentru Eritsiyam este săvârșit, așa cum tocmai s-a spus, în culise; chiar fără să o vadă, actorii și spectatorii trebuie să participe la ea. Toată lumea se atrage asupra lor, * chinuitorii cruzi ai lui Oedip. Acum vor fi împăcați; dar înainte de împăcarea lor, mânia lor trebuie din nou adusă înainte
Biblioteca „Runivers”

S.U.A. Și acum, în timp ce Yeomen revarsă fluxurile prescrise în „vatra” subterană, iar oștile de zeițe teribile, chemate de rugăciunea ei, ridică vălul de ceață tartru, faptele lor sunt din nou ținute în fața publicului - ideal în orchestră şi real în teatru: - auzim dureroasa mărturisire a lui Oedip în păcatele sale involuntare (v. 500 urm.). Mărturisire! Acest cuvânt creștin sună oarecum ciudat în acest cadru antic; și totuși nu găsim o modalitate mai bună de a desemna și justifica această scenă dureroasă. Încă o dată, însoțit de muzică mohorâtă, se revarsă motivul străvechi al mizerii; flacăra purpurie se aprinde încă o dată – apoi se stinge pentru totdeauna. Când, după săvârșirea ritului sacru, Tezeu se înfățișează participanților (v. 549 s.), înaintea lui va fi purificat și justificat Oedip.
* * *
Într-adevăr, această primă scenă a lui Oedip cu Tezeu este interesantă în primul rând pentru o trăsătură negativă: nu vorbește deloc despre murdăria oedipală. Singura aluzie la aceasta (v. 596) este înlăturată rapid; După toate aparențele, în cele din urmă s-a retras în trecut. Desigur, acest lucru poate fi pus pe seama iluminării mai mari a regelui uman în comparație cu tradiționalismul sătenilor coloniali; dar oricum ar fi, pentru starea de spirit a audienței în raport cu Oedip, este important ca mărturisirea lui să se situeze pe linia dintre Oedip, purtătorul de murdărie, și Oedip, purtătorul de har. De acum înainte, doar ultimul este în fața noastră. Când motivul murdăriei se mai aude

(v. 944). el va fi auzit în gura vrăjmașului și toți cei prezenți vor privi învierea lui ca pe un fel de hulă.

Nu. Oedip se recunoaște pe sine drept alesul milei lui Dumnezeu când, ca răspuns la întrebarea lui Tezeu despre motivul apariției sale, îi spune (v. 576):

Am venit cu un cadou: ți-am adus propriul meu trup Nefericit. Știu că acest cadou nu este luxos ca aspect: nu este important pentru frumusețe, ci pentru putere.

Această forță trebuie să se manifeste în apărarea ținutului attic de dușmanii occidentali, beoții. Să încerce să treacă granița Cithaeronului cu un scop ostil: mai puternic decât armata de multe mii, curentul mistic invizibil care emană din mormântul fostului lor rege le va respinge atacul, insuflând groază fără cauză în rândurile trupelor lor (v. . 621):

Și apoi cenușa mea rece în mormânt
Sângele lor fierbinte va stinge pârâul,
Kohl Zeus - Zeus, și profetic - Phoebe a rămas.

Logo-urile Q. Numarul 1.
Biblioteca „Runivers”

Pentru noi, acesta este locul cel mai detaliat din întreaga tragedie pentru înțelegerea acelui har deosebit cu care mila zeilor a înconjurat trupul decrepit al regelui care a fost cândva persecutat de ei. Va fi util cititorului creștin să-și amintească legende similare ale vremurilor noi _______

apărarea Novgorodului de armata Suzdal, apărarea lui Yasnaya Gora de suedezi, pentru a ne convinge de forța de continuitate care leagă lumea antică, „păgână” de cea creștină.

Iar Tezeu, cu deplină încredere, tratează promisiunile oaspetelui său: este atât kunak, cât și rugător, dar cel mai important dintre toate este darul pe care îl oferă pământului. Tezeu îl numește pe propriul său nume (v. 636):

Îți voi accepta
Eu sunt grația: trăiește în țara mea.

Dar până acum aceasta este doar semnificația religioasă și morală a scenei; există în el dramaticul, există și politicul.

În ceea ce privește primul, acțiunea a fost pusă în mișcare, după cum cititorul își va aminti, prin intrarea interzisă a lui Oedip în incinta Eumenidelor. În loc să o părăsească la invitația unui străin, Oedip s-a pus sub protecția lor. Aceasta a introdus în tragedie un motiv foarte popular în Grecia: motivul „hykesie”. El este uneori motivul central al dramei: astfel sunt „Pleaders” de Eschil, „Pleaders” și „Heraclides” de Euripide. În aceste trei tragedii, chiar și dezvoltarea este paralelă: datoria religioasă ordonă să-i accepte pe cei care au recurs la mijlocirea lui Zeus Hykesias; dar regele trebuie să aibă grijă de siguranța comunității sale și, dacă este acceptat, este amenințat cu dușmănia unor persecutori puternici. Cu toate acestea, nu mai puțin decât vocea datoriei religioase, după o oarecare ezitare, învinge: Zeus nu-i va părăsi pe cei care își împlinesc cu evlavie și curaj porunca. În acest conflict între voința lui Zeus și amenințările dușmanilor se află izvorul dramatic al tuturor acestor „tragedii ale hikeziei”.

A noastră la început are un alt caracter: datoria religioasă este agravată de prezența harului care umbrește pe rugător și la început nu există nicio amenințare a dușmanilor. Elementul de descurajare este frica de murdărie; dar am văzut deja cum este această frică la început. foarte real, încetul cu încetul. Dar în loc de ea, apare o alta, și

este adusă de aceeași Yemena, care, cu povestea ei despre profeția lui Apollo, a risipit-o pe cea dintâi. Valoarea dintr-o dată realizată a lui Oedip va duce la faptul că ambele țări în război vor încerca să-și asigure specialul; cel mai real recunoaște pericolul yemenit care amenință pe Oedip și pe patronii săi din Teba și pe reprezentanții acestora
Biblioteca „Runivers”

guvernatorul, devotat nemărginit familiei regale a lui Creon. Odată cu introducerea acestui pericol real, tragedia noastră a fost introdusă în cursul obișnuit al „tragediei acestei tragedii”. Tezeu, supus vocii religiei și moralității, îi promite lui Oedip ajutorul său, fără să se teamă de nicio amenințare; apoi așteptăm punerea în aplicare a acestor amenințări din partea tânărului rege trufaș al Thebanului și a mesagerului său, Creon; și apoi, în caz de eșec al acestui atac, trebuie să urmeze o încercare din partea lui Polyneices, a cărei natură încă nu o putem ghici. Așa este, conform mesajului schimbării Ei, dezvoltarea acțiunii în viitor.

Înainte de a trece la ea, să remarcăm pe scurt interesul politic al scenei noastre. Întrucât sarcina umbrei oedipiene era să protejeze Attica de invazia vecinilor, era imposibil să se facă fără politică: tebanii (mai precis, beoții) erau singurul vecin serios al Atticii peninsulare, întrucât micuța Megara nu conta. Astfel, întreaga tragedie a căpătat o tendință anti-tebană. Până la începutul războiului din Peloponesia, acest lucru ar fi fost destul de natural: tebanii erau de partea Spartei, au distrus Plataea, care era dedicată Atenei și au afectat mult ținutul attic cu raidurile lor de tâlhari. Dar până la sfârșitul aceluiași război, relațiile s-au schimbat: după avantajul decisiv al Spartei, din cauza eșecului expediției în Sicilia și a ocupării de către spartani a lui Decels în chiar inima Atticii, geloasă pe menținerea echilibrului politic, Teba și-au transferat simpatiile de partea Atenei. Aici, în 403, democrația ateniană, cu Thrasybulus în fruntea ei, a găsit sprijin pentru campania sa împotriva tiraniei celor Treizeci — la doar vreo 3-4 ani după producerea tragediei noastre. De aici și simpatia foarte vizibilă a poetului nostru pentru Teba. Tezeu nu crede că relațiile sale de bună vecinătate cu Teba s-ar putea schimba vreodată (v. 606), iar Oedip însuși susține această posibilitate doar prin trecerea tuturor relațiilor umane, arătând în același timp (v. 615) că dușmănia viitoare face loc prieteniei. Să ne amintim, în același timp, că în viitor, Oedip, atacându-l pe Creon, încearcă foarte vizibil să-l protejeze pe Teba (v. 819). Asemenea caracteristici interesante din punct de vedere al relevanței trebuie remarcate, deoarece ele există; cu toate acestea, ele nu au nicio influență specială asupra cursului dramei.

* * *

Acum, când cursul acțiunii este conturat și spectatorul știe la ce să se aștepte, poate veni o scurtă odihnă... Această considerație este pur dramatică; persuasivitate psihologică, kaza-9*
Biblioteca „Runivers”

elan, ar cere altul. Tesei l-a lăsat în fruntea coloanelor pe Oedip; să-l ia cu fiicele la locul lor, să-i dea o cameră într-o colibă din sat — așa cum a prezentat-o Eschil, de exemplu, la sfârșitul „Suplicanților”, cu atât mai mult cu cât timpul este, după toată seara. Dar nu, știm deja: nu este timp pentru tragedia noastră, s-a oprit din

primul moment al invaziei celeilalte lumi, adică. de la intrarea lui Oedip în gardul zeițelor lumii interlope. Și nu va mai părăsi acest gard: aici i se promite pacea.
„Și recunoașteți ca un semn neînselător“ tremurul brusc al Pământului, vuietul tunetului „Sau flacăra limpede a fulgerului lui Zeus”.
(Art. 93 urm.). Acesta este semnul pe care îl așteaptă – și spectatorul îl așteaptă împreună cu el și, prin urmare, nu este deloc surprins că Oedip nici măcar nu se gândește să părăsească locuința lui Eumenide.
Deci, spuneam noi, odihnă – iar împlinirea odihnei, un cântec coral. Acesta este celebrul imn în cinstea lui Kolon, patria poetului, mai ales potrivit acum că acest Kolon, după ordinul regal, a devenit și a doua patrie a eroului însuși. – Acolo unde este celebritate, există adesea dezamăgire; Să încercăm să-l avertizăm.
Începutul imnului este foarte pe placul nostru; se cântă frumusețea naturii coloniale, care este destul de accesibilă înțelegerii și simțirii noastre:
În țara cailor glorioși, oaspetele meu,
Ai venit - frumusețea patriei minunate:
Până la marginea Colonului înflorit; aici Zi și noapte cântă privighetoarea; Cântecul sfânt se revarsă tare
În zgomotul crângului verde.
Iubește-l iedera cu frunze întunecate, iubește întunericul sfânt al pădurii de stejari, frunzișul zeului blând este prolific,
Adăpost de furtuni și căldură; Mereu aici cu o mulțime de bacante, mereu dansând noaptea, zbătându-mă,
învârtire
- El însuși este Dionysos dorit.
Mi-e teamă că odată cu apariția „Dumnezeului blând” mulți cititori moderni își vor pierde interesul pentru imnul nostru: încă înțelegem – și chiar și atunci nu pe toți – când frumusețea naturii îl învață pe poet să vadă „Dumnezeu în rai”, dar aproape nimeni nu acceptă să-L recunoască pe Dumnezeu în ea însăși, în întunericul sfânt al pădurii de stejari, în ceața verde a frunzișului ei. Dar totuși, poate cutare sau cutare cititor își va aminti cum, în copilărie, în secret de adulți, atins tandru de șoapta blândă a unui mesteacăn, într-un extaz copilăresc.

axul său este un trunchi alb. II poate că nu va fi foarte surprins să afle că atunci, fără să-și dea seama, l-a sărutat pe Dionysos, zeul forțelor în creștere ale primăverii și al încântării ei.
Să fie sentimente; obiectivitatea necesită însă recunoașterea prezenței lor în omul antic, pentru care natura nu era încă fără Dumnezeu. Și mai degrabă decât să vorbim despre „aparatul zeilor”, despre „pseudoclasicism” - este mai bine să te întrebi dacă acest sentiment de reverență față de natura divinizată a fost mai profund, mai plin, mai bogat decât cel pe care îl experimentăm acum în astfel de cazuri *
Continuăm cu o antistrofă:
Aici, crescut cu roua cerească,
Narcisa strălucește mereu cu frumusețe sfioasă, floarea coroanei Fecioarei Kora;
Ipa Frana strălucește mereu aici O flacără aprigă deasupra spumei valurilor De-a lungul pâraielor vigilente, În ele murmură jeturile KeFiss, Zi de zi prin câmpurile ei, Sânul iriga pământul-mamă, Joacă vie cu umezeala.

Și corul muzelor ne-a iubit pământul, Și în carul de aur la noi
Vrăjitoarea Afrodita coboară.
Aceeași îndumnezeire a naturii. Narcis, pe cât de frumos este în sine, este sfințit în mintea poetului de amintirea că era floarea preferată a zeițelor eleusine, din care odată și-au țesut de bunăvoie propriile coroane, până la răpirea uneia dintre ele de către Hades. pune capăt acestei distracție. Și totuși acest tablou religios nu-l împiedică pe poet să-și amintească că acele pâraie, pe ale căror maluri înfloresc aceste narcise, sunt deviate din albia KeFiss după sistemul de irigare iscusit care există de mult în Attica. În treacăt, dă o amintire recunoscătoare patronei sale, Muzele, care și-au onorat casa colonială cu darurile lor și, în același timp, Afroditei. De ce ultimul? I-a fost ridicat un templu în Kolon, despre care nu avem știri? Sau poetul în vârstă de nouăzeci de ani mai visează aici la propria viață, gata să răspundă la întrebarea curioșilor cu celebrele sale cuvinte ambigue: „E dulce Theorida”?
Dar totuși, principala mândrie a lui Colon este că era suburbia glorioasei Atene, din cauza căreia zeii, Atena și Posidon, au intrat odată într-o ceartă. Amandoi au mangaiat orasul iubit cu darurile lor. Atena i-a dat un măslin, Posidon un cal și, în același timp, navigație.

Măslinul zeiței patrone — faimosul „măslin tot înclinat” al Acropolei — a fost mama tuturor măslinilor bătrâni din câmpia KeFiss, sacru „Morii” — adică. „copacii sorții”, care erau vegheați de ochiul lui Zeus în ceruri și de ochiul Areopagului de pe pământ; chiar și regele spartan Arhidamus, devastând Attica cu raidurile sale în primii ani ai războiului din Peloponesia, nu a îndrăznit să atingă copacii protejați de Atena. Prin darul lui Posidon, calul era deosebit de mândru de locuitorii „Călărețului Colonului”, așa cum îi numeau de bunăvoie eroul fondator. — Iată gândurile și sentimentele care se înghesuiau în mintea poetului când își amintea de frumusețea și gloria „Atena creată de Dumnezeu” ; trecând mai departe la ele, lasă versurile cu aripi ușoare ale primei părți a imnului; dimensiuni solemne și emoționate ale celei de-a doua perechi de strofe:
Avem și un copac - nu există egal în Asia îndepărtată,
Nu există câmpuri grase, pe care le-a stăpânit odată vechiul rege
Pelop, darul Naturii, care nu a cunoscut mâinile muritorilor,
Echipele inamicului furtună,
Odrasle native pline de milă a pământului, Pepiniera blândă de copii
este un măslin. Nici mâini bătrâne, nici tinere cu o lovitură
îndrăzneață
Nu-l tăiați niciodată: inamicul vede visul recalcitrant atât ziua, cât
și noaptea, fața și privirea lui Zeus-Moriya
Atena cu ochi limpezi.
Și încă un lucru pe care să-l creștem este patria noastră; Dumnezeul
cel puternic ne-a dat-o; cu ea ne-a proslăvit în veci;
El este zeul cailor - el este zeul navigației.
O, fiul lui Kronov! Imnul de laudă îți tună, Doamne Posidon!
Ai îmblânzit pentru prima dată mânia cailor de aici, Dând căpăstrul să-
l ajute pe om.
Aici a sărit în azur, o sută de rameni conduc repede pe cărările umede,
Primul plug, Nereida tovarășului cu picioare de argint al mării.
Și totuși se poate întreba: motivul central al tragediei noastre, motivul harului, a fost uitat? Nu, nu uita. Tot acest imn duce la o

singură gândire generală - la aceea că ținutul attic se bucură de grația deosebită a zeilor și de acele blânde, idilice, despre care se vorbește în prima pereche de strofe, și de acelea formidabile și puternice, cărora ultimul este dedicat. Așa sunt forțele care păzesc Attica, iar Oedip este sortit să intre în unirea lor, după harul pe care i-l dăruiesc zeii.

* * *

Biblioteca „Runivers”

Dar în așteptarea acelui timp nu îndepărtat când Oedip va păzi Attica — deocamdată ea trebuie să-l păzească.

Creon apare cu un detașament de războinici. La început, încearcă să-l convingă pe Oedip să se întoarcă în patria sa cu un prefăcut discurs afectuos, bazând pe faptul că nu știe de decizia privind excluderea sa din pământul teban. Când Oedip îl condamnă, recurge la violență morală: a pus mâna pe Yemenul devreme, când ea a părăsit crângul Eumenidei, acum, în prezența tatălui său, o apucă și pe Antigona și le ordonă războinicilor să le ducă pe ambele surori pe drum spre Teba. Când acest lucru nu funcționează pe Oedip, încearcă să-l apuce și pe el, înlocuind violența morală. Fizic. Dar Tezeu, care a apărut la timp, mijlocește pentru oaspetele său; în fruntea echipei sale, pornește să-i urmărească pe războinicii care îi iau pe ambele fecioare, lăsându-l pe Creon ca ostatic pentru moment. Succesul îl însoțește și în curând îi întoarce lui Oedip fiicele sale (v. 720-1149).

După cum am văzut, aceste scene sunt caracteristice tragediei Hykesia ca atare; întrucât Oedip la Colon este așa, ei nu puteau lipsi din el. Ajutorul acordat petiționarului este valabil numai atunci când încercarea inamicului violent de a-l jigni este ruinată. Având în vedere importanța hikeziei în viața greacă, cu dreptul său internațional încă rudimentar, astfel de scene erau asigurate de interesul publicului; iar elementul moral inerent acestora a justificat pe deplin zelul cu care profesorii-poeți, nefiind să se repete și pe alții, dramatizau acest motiv emoționant și recunoscător în diverse imagini.

- · Dar cu toate acestea vedem în „Oedip Colonus” în ansamblu, o tragedie nu a hikeziei, ci a grației. În general, acest ultim motiv este absent din scenele noastre: nici Creon, invitându-l pe Oedip la Teba, nu-i vorbește despre harul care îl face un aliat atât de valoros — ar fi într-adevăr apolitic — și nici la fel de Oedip, pledând pentru protecție, nu se referă la darul miraculos pe care îl aduce în țară — acesta ar fi de prisos, întrucât plângerea sa este suficient de justificată de caracterul său de petiționar (vezi v. 923). Da, fără îndoială: în virtutea logicii dramatice, motivul harului este absent în scenele noastre. Dar, pe de altă parte, motivul murdăriei nu este absent; după cum s-a spus deja, se declară pentru ultima oară în gura inamicului, Creon.

Poziția lui era într-adevăr dificilă; prins la locul crimei în momentul în care a încercat să-l ia cu forța pe petent din țara care i-a dat azil - ce putea

Biblioteca „Runivers”

să răspundă la întrebarea strictă a regelui unei țări jignit de violența sa? Un singur lucru: că tocmai acest petiționar era nevrednic de ajutorul făgăduit lui, nevrednic pentru că era necurat. De fapt, Oedip a răspuns deja la această acuzație; atunci a venit împotriva lui

din gura corului (v. 965 urm.). Acum Sofocle îl obligă să răspundă a doua oară și mai detaliat; de aceea este clar ce mare importanță a acordat elucidării acestei întrebări. Într-adevăr, el definește întregul sens al lui Oedip Colonus, ca o tragedie a grației; vom reveni, prin urmare, asupra ei pentru capitolul final.

Și totuși, pentru toate aceste scene cu Creon - cu excepția unor locuri separate - interpretul judicios al lui Sofocle nu va cere cititorului niciun alt interes decât istoricul. Alt lucru este acum următoarele scene din II despre lin și k despre m (st. 1150-1446). Tot patosul dramatic al tragediei noastre este concentrat în ele. I-am așteptat și după proclamarea lui Ismene (v. 417); la fel cum Eteocles și Miezul zilei erau oponenți egali, tot așa ambasadele lor la tatăl lor ar fi trebuit să fie evenimente paralele și, ca să spunem așa, simetrice. Dar în loc de simetrie, poetul a aplicat -gradația. Eteocle l-a trimis pe Creon în locul lui - Polinice apare în persoană; Ambasadorul Eteocles aduce un detașament de soldați - Polinice vine singură; ambasadorul lui Eteokles folosește violența și înșelăciunea – din gura lui Polinikos, tatăl va auzi doar cereri. Aceasta a arătat încă o dată priceperea poetului: slăbirea mijloacelor - întărirea acțiunii.

Cu toate acestea, Polyneices a recurs la un mijloc de constrângere, la care singurătatea lui i-a dat dreptul - la hykesia: a căzut ca petiționar la altarul Posidonului colonial. Dar prin această măsură vrea să-și asigure doar posibilitatea unei conversații cu tatăl său, nimic mai mult. Fiind el însuși primit la Atena de Tezeu pe baza hikeziei, Oedip mai puțin are dreptul să refuze un alt pichet: oricât de dureroasă ar fi această întâlnire pentru el, este de acord. Întâlnire dificilă - cu cine? Cu un fiu! – Trebuie să fii pătruns de străvechea „filonomie”, străvechiul sentiment de solidaritate deplină și aproape asemănarea tatălui cu fiul, pentru a înțelege toată amărăciunea acestei comparații. Ceea ce este de obicei o consolare pentru un tată mai mare în durere extremă, sosirea unui fiu, atunci pentru acest bătrân în sine devine durere extremă. Aici se arată deznădejdea completă a vieții.

Și acesta este motivul pentru care tocmai în acest loc al dramei sale poetul în vârstă de nouăzeci de ani a inserat una dintre cele mai minunate cântece corale ale sale - melodia „Cine este dincolo de limitele anilor limită”

Biblioteca „Runivers”

(v. 1211 f.). Acest cântec este de obicei înțeles ca fiind cea mai elocventă dovadă a pesimismului antic și mai ales tragic; dacă de drept este o chestiune care poate fi rezolvată numai în legătură cu viziunea tragică asupra lumii în general. Să-l lăsăm deoparte; în orice caz, aici scopul poetului este acela de a crea o stare de spirit potrivită pentru inconsolabilitatea scenei următoare a întâlnirii dintre tată și fiu.

În cele din urmă, sosește petiționarul anunțat de Tezeu – Polynik, așa cum toată lumea știa dinainte. Cuvântul cu care se adresează mai întâi surorilor, apoi tatălui (v. 1254 sr.) are o oarecare asemănare exterioară cu primul discurs al lui Creon. Dar tocmai exteriorul: vorbirea lui Creon a fost prefăcută, știm asta, iar Oedip însuși nu și-a ascuns acest lucru (v. 794). Dimpotrivă, aici avem o pocăință autentică, sinceră. Ceea ce a provocat această pocăință este o altă întrebare: dacă acest fiu vede acum pentru prima dată cu ochii lui ceea ce a făcut, sau pentru că el însuși a experimentat partea unui exil în

trecut - dar în faptul că vorbește sincer. , chiar și tatăl său nu are îndoieli.
Eu însumi mă voi executa pentru păcat, părinte; Dar adevărul, la urma urmei, înțelepciunea omenească spune: În toate cazurile, la tronul lui Zeus, În consiliul său, Harul stă...
Și acum, în numele acestui Har, el roagă tatălui său să-l ierte, „să se alăture lui, să arunce în paharul tremurător al dreptei sale cauza acel har atotcuceritor pe care i-au dăruit zeii... Faptă dreaptă? Da, desigur: la urma urmei, el este fratele mai mare și, prin drept de naștere, ar fi trebuit să ocupe tronul; în plus, a fost dat afară, și, mai mult, nu pe față, ci prin intrigi secrete și intrigi de partid. Dar aceasta nu va scăpa cu nepedepsire pentru infractorul său, o, nu: pentru el Ad-grow și conducătorii săi vasali, printre ei (v. 1318)
Cel care a aprins strălucirea focului a jurat în Teba...
Aici este, înseamnă ceea ce trebuie.
Aici trebuie să completăm oarecum caracterizarea dată de însuși poet. Oedip este neprietenos față de orașul natal, nu există nicio dispută. Dându-se sub puterea Atenei, el le oferă astfel protecție față de patria sa; el știe că tebanii, datorită puterii sale miraculoase, vor trebui să experimenteze înfrângerea în țara attică și „să-și bea cenușa rece cu sângele lor fierbinte” (v. 621). Până la această limită, el consideră legitimă furia lui împotriva țării care l-a expulzat – dar nu mai departe. Același lucru la care visează Polinice nu mai este un război defensiv, ci o ofensivă

împotriva orașului Cadmus, război îndreptat spre distrugerea lui...
Iată, cred, ce i-ar răspunde Oedip cuiva care ar începe să afirme naturalețea și necesitatea solidarității între el și fiul său, solidaritate datorită aceleiași mânii împotriva vinovaţii din zidurile celor şapte porţi cetăţi.
Dar nu se ajunge la asta; Gândurile lui Oedip iau o altă cale. Pentru ce luptă fiul lui? Pentru puterea cumpărată cu prețul exilului său. Își amintește de acest exil, toată amărăciunea lui se prezintă din nou în sufletul său. Nu, împăcarea este imposibilă: blestemul pe care l-a rostit cândva, fiind un păcătos nefericit, jertfitor de Dumnezeu, el repetă cu putere înzecită acum că zeii l-au înălțat și l-au făcut un vas al harului lor (v. 1387):
Nu vei obține patria pe care o dorești, nu te vei întoarce în muntele Argos. Aprins de vrăjmășie fratricidă, vei cădea și tu – și el, vinovatul tău... Du-te, du-te și vestește Cadmeilor Și viteazilor tăi aliați, Cu ce mângâiere a iubiților tăi fii Oedip a binecuvântat ultima călătorie.
Așa este ultimul cuvânt al lui Oedip către fiul său, cuvântul care răsună la marginea crângului lui Erinius, sub o acoperire groasă de nori, prevestitor al furtunii care se apropie . Cu acest cuvânt în suflet, fiul său va trece sub Teba și va muri acolo, ucis de blestemul tatălui său.
Deci, înaintea noastră este crima? Nu - sinucidere.
Filosofia antică duce în mod natural la această înțelegere: negând iertarea fiului său, Oedip acționează în același mod în care Ayanthes refuză să se ierte. Cu aceasta rupe toate firele care îl leagă de viață; de acum nu mai are ce face pe pământ, este pregătit pentru acel act mistic care să-l facă spiritul păzitor al țării care l-a adăpostit.

Ultima scenă — mica scenă a lui Polyneices cu Antigona — nu face decât să confirme ireversibilitatea rezultatului precedentului. În același timp, a fost scrisă pentru a servi drept punte între această dramă și Antigona, întărind retroactiv legătura trilogică dintre cele trei drame tebane, pe cât era posibil acum.

* * *

Următoarea scenă majoră este același act mistic despre care tocmai s-a discutat, scopul și rezultatul întregii tragedii. Este format din două părți: prima este jucată înaintea noastră

ochi, auzim despre al doilea din gura „mesagerului” obișnuit în astfel de cazuri.

Să ne amintim încă o dată oracolul dat lui Oedip în zilele lui Apollo. Va intra accidental în crâng Eumenidei; el va deveni un vas al harului lui Dumnezeu; în cele din urmă, în al treilea rând, el va fi chemat printr-un „semn care nu înșală” (v. 93):

Un tremur brusc al pământului, un bubuit de tunet Sau o flacără limpede a fulgerului lui Zeus.

A aflat despre apariția primului semn de la un străin din Kolonsk, iar consecințele sale au fost acele scene care caracterizează tragedia noastră drept tragedia „hikeziei”; despre împlinirea celei de-a doua promisiuni, l-a informat și Yemena, iar consecințele ei au fost scene paralele cu Creon și Jolinikos, opoziția de murdărie și grație. Acum este rândul celui de-al treilea.

Vine o furtună. Abordarea ei este vestită de cântecul alarmant al corului. Neobișnuit, aparent, aceasta este o furtună; corul se sperie, pentru un minut chiar este gata să-și ia încrederea și dragostea acestui rătăcitor orb, pe care l-a primit atât de cordial; uitând de mizeria care atârnă peste el. Dar Oedip și-a dat seama că zeii lumii interlope îl chemau la ei. Intercalat cu bubuiturile tunetelor, se aude vocea lui implorătoare: să-l cheme încă o dată — pentru ultima oară — pe Tezeu, ca să-i lase legămintele salvatoare pentru țară, înainte de a fi umbrit pentru totdeauna de capacul stâncos. a acestei tari.

Este Tezeu. În al doilea rând, el se dovedește a fi mai perspicace decât sătenii coloniali: formidabilul semn ceresc nu i-a zdruncinat încrederea nemărginită în oaspetele său (v. 1516):

În gura ta, o comoară de neînșelători,
Te cred; spune-mi ce să fac.

Acolo, în eter, după înfiorările unei furtuni furioase, se întinde albastrul nemărginit al cerului sudic; aici, în inima lui Oedip, după scena furtunoasă cu ceaiul de după-amiază, domnește o claritate fără nori a dispoziției pe moarte, o claritate care se transmite involuntar celorlalți participanți și nouă, cititorilor. Toate faptele, toate suferințele au devenit trecut; ultima chemare a vieții care a venit din gura fiului războinic și răspunsul dureros pe care l-a întâlnit această chemare în sufletul întunecat al tatălui, au devenit trecut. Tot ce este imprimat de pasiune, mișcare, viață, s-a retras în trecut; ceea ce trăiește acum Oedip este întipărit cu imobilitatea clară a eternității. Acesta — el însuși — aceasta este Sfânta Atică, prezentându-i acum înaintea ochilor în persoana acelui rege cavaleresc Tezeu, dar contemplat de el sub pecetea serii.

într-o linie neîntreruptă a suveranilor ei succesivi, aceasta este o strălucire arzătoare, nemișcată, clară a grației deasupra capului lui. Da, ceea ce auzim și vedem acum este ceva unic de acest gen. O minune se va întâmpla, o știm; dar mai minunată decât miracolul însuși este acea atmosferă solemn de reverentă care ne-a cuprins deja acum, care creează din ea însăși un miracol, ca rodul său natural. Mai sunt oameni care opun de bunăvoie creștinismul „păgânismului”; lăsați-i să citească cu atenție scena noastră și să vadă unde merge partiția care separă aceste două viziuni asupra lumii.
Ascultăm ordinul preliminar al lui Oedip către Tezeu, preliminar, pentru că cel definitiv nu va avea martori străini. Acea cameră subterană în care va fi acceptat totul așa cum este, fără să cunoască moartea, trebuie să o găsească el însuși, mânat de voința lui Dumnezeu care este în pieptul lui. Numai Tezeu poate fi prezent la dispariția sa definitivă; și nu trebuie să trădeze secrete nimănui, cu excepția fiului său, la apropierea morții; atunci harul care umbrește oaspetele său va fi oferit țării sale.
Este sigur*? Din punct de vedere religios, da. Dar conștiința religioasă a secolului al V-lea, în persoana celor mai buni oameni ai vremii, se străduiește din ce în ce mai mult să înlocuiască murdăria și harul care se îndeplinesc pe sine cu una care ar fi condiționată de voința vicioasă sau bună a omului. Inutil să spun că astfel de încercări merită atenția foarte vie a istoricului moralității. Din acest punct de vedere, chiar și cuvântul pe moarte al lui Oedip merită simpatia noastră specială. Harul este promis, nu va fi luat înapoi; aceasta este voința imuabilă a lui Apollo. Dar Oedip însuși este acum un spirit de cel mai înalt nivel. Luându-și rămas bun de la Atena, îi pedepsește să fie vrednici de mila care se va revărsa acum asupra lor și să trăiască departe de păcat. Numai cu această instrucțiune se încheie salutul lui de binecuvântare.
Rămâne să plece (Art. 1540)
Și acum, pe drum. Grăbește-te voia lui Dumnezeu:
E timpul să plecăm, nu avem dreptul să amânăm.
Voi copii mă urmați. Până acum mi-ai arătat calea întunecată, dar acum sunt ghidul tău minunat. Du-te, nu atinge; lasă-mă să găsesc eu însumi acel deal sacru, Unde stânca îmi pregătește un baldachin retras. Pe aici, prieteni! Hermes liderul și zeița întunericului îmi spune să merg aici. O, lumină fără lumină! Te-am numit odată ca fiind a mea. Acum pentru ultima dată
Biblioteca „Runivers”

Raza ta mă mângâie; în abisul iadului De acum încolo îmi voi ascunde sufletul.Dragă proprietar Vesnic fericit Fii tu și oameni, și pământul tău;
Și cu fericire, nu uitați anul, Prieteni, și onorați-mi memoria.
Acesta este ultimul lucru pe care îl auzim din gura lui Oedip pe scenă; restul ni le va spune „mesagerul”, apărând după rugăciunea îngrijorată de reverență a corului către forțele subterane. Cu condiționalitatea inevitabilă a acestui mesager, va trebui să ne înțelegem, desigur; în acest caz sarcina lui era deosebit de dificilă. Trebuia să povestească despre ceea ce vedea și să-l lase să ghicească ce nu ar fi trebuit să vadă și ce nu putea.
Într-adevăr, aceste două părți cuprind scena din culise a dispariției lui Oedip.

În prima îl vedem oarecum la distanță de crângul Eumenidei, în compania lui Tezeu și a fiicelor sale; aici are loc ultima abluție a lui Oedip, cât este încă în viață, întrucât nu este destinat să experimenteze moartea. Interesant este că cel mai apropiat altar, din care i se aduce apă pentru abluție, nu este crângul Eumenidei, ci templul lui Demetra Chloe (v. 1600); în a lui, deci, sfera era mormântul lui Oedip. Ne aduce aminte de mitul eteonic despre înmormântarea acestui erou, conform căruia și el a devenit „cerșetor al lui Demeter” (sus p. 118); această coincidență confirmă încă o dată dependența legendei coloniale de cea eteoniană, despre care am discutat mai sus.
După baie, a doua chemare a zeilor subterani (prima a fost o furtună minunată pe scenă): tunet subteran. Asta înseamnă că trebuie să ne luăm rămas bun de la copii. Din ce în ce mai strălucitoare este strălucirea deasupra capului lui Oedip: harul pământesc se unește cu harul ceresc, acel glas pur Sofocle al iubirii duioase și omenești (v. 1610):
Oedip, auzind chemarea fără bucurie, încrucișându-și mâinile peste capul lor, le-a zis: „Copii, acum a venit ceasul meu. „Nu mai ai tată; plecat pentru totdeauna „Pentru ca tu să pleci de o zi dureroasă. „Ți-am provocat mult chin, știu -“ Cu un singur cuvânt îi ispășesc: „Nu vei găsi nicăieri așa dragoste,“ Ce fel de dragoste a avut părintele tău pentru tine...
Mai este acesta Oedip, din gura căruia, sub bolta mohorâtă a norilor de tunete, s-a auzit cuvântul de osândă împotriva fiului păcătos, dar pocăit? Nu: a intrat în trecut. Nad

capul acesteia, sub eternitatea albastră limpede, strălucește harul — și dragostea strălucește.
Și așa ar trebui să rămână în memoria noastră reverentă — atât el, cât și creatorul său, Sofocle, în vârstă de nouăzeci de ani.
A treia chemare - de data aceasta deja o voce clară din măruntaiele pământului - smulge fiicele din mâinile lui Oedip; este timpul să încheiem scena de rămas bun, Mama Pământ o cere în mod imperios pe alesul ei. Oedip le încredințează pe ambele fecioare generozității lui Tezeu și apoi, însoțit de ele singur, merge și mai departe, într-un loc despre care mesagerul tace. Iată a doua parte secretă a scenei. Oedip îi arată stăpânului său riturile cultului său mistic — toate cultele mistice trebuiau să fi avut loc în acest fel — și apoi (v. 1648 f.):
Făcând puțin înapoi
Ne-am întors și am văzut - un rătăcitor
A dispărut, iar țarul și-a apărat ochii cu mâna, de parcă i-ar fi apărut o teamă insuportabilă. După ce a așteptat puțin, a făcut o rugăciune și a trimis un salut comun atât zeilor Olimpului, cât și mamei Pământ. Nu-l duce departe, flacăra zburătoare a lui Zeus, Nu un viscol negru, o aripă furtunoasă.
Nu, se pare că mesagerul, trimis de la zeii cerului, l-a luat; Sau abisul fără lumină, sălașul celui obosit, Deschis cu blândețe la picioarele lui.
A plecat fără un geamăt și fără durere
Cu har miraculos, ca nimeni altul. '
Hermes însuși, aparent mesagerul Olimpului și în același timp ghidul sufletelor către lumea interlopă, le-a apărut ambilor oameni; pământul s-a deschis la apariția lui și l-a atașat pentru totdeauna pe Oedip de acele forțe binefăcătoare care, invizibile și puternice, trăiesc și acționează în măruntaiele lui.

* ·* și-
Pentru noi, tragedia a trecut aici; pentru privitorul și cititorul antic, nr. Moartea unui erou îndelung răbdător ar trebui să fie onorată cu lamentări; o auzim în „scena patosului” ambelor fiice. Ea pune o limită apariției lui Tezeu; el rezumă ceea ce s-a întâmplat în cuvinte grele, pe care le punem în fruntea discuţiei noastre (v. 1751): .
Biblioteca „Runivers”

Încetează-ți plânsul, dragă; al cărui sicriu Sub pământ harul l-a umbrit, Nemesis nu poruncește să se întristeze.
Dar poetul și-a amintit încă o dată tragedia sa preferată Antigona: vrând să o pregătească, pune în gura fiicelor lui Oedip o cerere de a fi trimis la Teba. Yesey este de acord; tragedia s-a terminat.
IV.
Dacă te uiți la legătura externă a evenimentelor, atunci poți spune că „Oedip în coloană” continuă „Oedip Rex”. Așa că, se pare, toți cei care au combinat aceste două tragedii cu „Antigona” într-o singură „trilogie Tevan” au fost judecați. Dar dacă ignorăm apariția lui Fabul și căutăm înțelesul tragediilor, atunci va trebui să admitem că Oedip în coloană nu este o continuare a lui Oedip Rex, ci stă în paralel cu acesta, respingându-l și abolind-o. Aceasta a fost „tragedia sorții”, aceasta este „tragedia harului”, iar harul respinge și desființează soarta.
Dacă nu am ști, pe baza altor considerente, că între cei doi „Oedip” se află o perioadă de douăzeci de ani, am putea concluziona acest lucru din ireconcilierea lor interioară. Aceeași soartă a aceluiași om este considerată ici și colo; dar acolo sub aspectul soartei nemiloase, aici sub aspectul reconcilierii și echilibrării harului.
Acesta este primul lucru care trebuie oprit.
Într-adevăr, știm că trecerea de la principiul trilogic al lui Eschil la noul, ca să spunem așa genologic (heno-), a creat lui Sofocle nevoia de a da așa-numitei „vinovății tragice” un loc în partea Fabulei care precede acţiunea. Această regulă în tragediile păstrate nu permite excepții, ceea ce ne dă dreptul să o considerăm Sofocle în general.
Dacă ne întrebăm acum în ce constă „vinovăția tragică” a lui Oedip Rex, atunci toată lumea va spune: în patricidul și incestul eroului, care sunt reprezentate de Fapte împlinite în momentul în care începe tragedia. Și, desigur, este imposibil să obiectezi la acest lucru. Dar dacă punem aceeași întrebare în relație cu Oedip în coloană, răspunsul va trebui dat același: vinovăția sa tragică este același parricid și incest, care, luate împreună, dau ceea ce este important pentru desfășurarea acțiunii". motiv de murdărie”, opus harului motiv. Deci, sarcina este stabilită atât aici, cât și acolo în același mod; se rezolva altfel.
Biblioteca „Runivers”

Cu toate acestea, înainte de a insista asupra acestei diferențe, este util să subliniem asemănarea: atât aici, cât și acolo, orice culpabilitate a lui Oedip este în egală măsură negata. În ceea ce privește Oedip Rex, acest lucru este încă adesea contestat, deși nu pe drept; în raport cu Oedip în coloană, nu poate apărea nicio dispută, întrucât poetul însuși, prin gura eroului său, a luminat suficient această problemă și, mai mult, de două ori (v., 268 și urm.; 962 și urm.,). Deci, o decizie este la fel de eliminată ici și colo: una în care nenorocirea lui Oedip ar fi o pedeapsă binemeritată pentru greșelile sale.

Și dacă da, atunci cum ne va apărea „vinovăția tragică” (în sensul convențional al acestui termen) a lui Oedip?
Potrivit „Oedip Rex” - un act fatal; Oedip însuși îl numește un act și, deoarece este așa, se pedepsește pentru asta. mier loc minunat st. 1369-1374:
Decizia mea... Nu, lasă sfaturi, Lasă reproșuri: e mai bine să nu găsești. Spune-mi cu ce ochi am îndrăznit Să mă uit la Laiya printre umbre, Să mă uit la nefericita mamă... și cu ei Takiya am săvârșit fapte - Să nu ispășesc o mie de morți.
Dar, în același timp, este o faptă fatală și, prin urmare, se estompează în ideea de soartă în general, adică. într-o idee fie subordonată, fie supramorală, dar în orice caz nu morală. În acest sens, tragedia „Oedip Rex” se deosebește, sau aproape: poetul părăsește în mod conștient cercul viziunii morale asupra lumii, care leagă păcatul de răzbunare, rămâne conștient în afara lui, în empirismul esteticii pure.
Dar strălucirea acestui empirean este prea orbitoare. Bătrânețea a venit pentru Sofocle, deși mai târziu decât pentru alți muritori; privirea de vultur a soțului de șaptezeci de ani s-a stins, încețoșată de cea de-a nouăzecea iarnă a vieții sale. Tânjea după acel cerc moral confortabil care împletește transgresiunea cu răzbunarea; returnându-i lui Oedip, a primit o nouă concepție religioasă și morală despre soarta sa.
Oedip nu se face vinovat de nimic, aceasta rămâne inviolabilă și este subliniată, după cum am văzut, mai mult decât înainte. Și pentru ca nimeni să nu se îndoiască de acest lucru, orice amestec de act, chiar și unul fatal, este îndepărtat din tragica lui „vinovăție”: pasajul de mai sus din „Oedip Rex” este pus în contrast cu cuvinte care îl contrazic brusc (v. 26). .
Biblioteca „Runivers”

Faptele mele, să spun adevărul, am îndurat mai devreme decât am îndurat.
Nu faptele, deci, ci suferința – acesta este noul concept. Nu numai orbire, exil, cerșit, nu: până și parricidul cu incest era suferință, nu faptă.
Și în aceasta, dintr-un anumit punct de vedere, progresul nu poate fi negat; constă în îngustarea şi desfiinţarea treptată a conceptului de murdărie autosuficientă, despre care am vorbit mai sus. Dacă la „Trachinienii” relativ timpurii absența conștiinței era considerată doar ca o circumstanță atenuantă (articolul 727):
Dar dacă cineva a păcătuit fără să vrea, El este iertat – iar tu vei fi iertat.
apoi în „Tiro” al său poetul declară deja cu insistență (p. 604):
Nu este prost cel care a păcătuit involuntar.
Dar dacă da, atunci de ce s-a executat Oedip orbind? Și aici a fost nevoie de retragere. În Oedip Rex, eroul apără necesitatea morală a acestui act (v. 1384 urm.):
Și eu, pătat de mărturisirea mea, aș îndrăzni să-mi ridic privirea spre Teba? Nu Nu. Îmi pare rău că nici măcar nu aud În urechile mele adorm un izvor; Atunci mi-aș proteja trupul mizerabil de pretutindeni; Aș fi și orb și surd și nimic nu mi-ar putea aminti de muntele meu.
Aici, el preia aceste cuvinte înapoi, precum și conceptul inacceptabil și pentru noi de „pătă de nenorocire” (Klis symphoras, v. 834), care conține în sine într-o formă ascunsă conceptul de murdărie

autosuficientă. Nu, auto-orbirea lui nu a fost un act moral necesar, a avut loc sub influența disperării (v. 437):

Au trecut anii; mi s-a răcit căldura sufletului: Mi-am dat seama că cu nemăsurată deznădejde mi-am stricat viața cu cruzime, Decât tinerețea cu păcat involuntar.

Și pentru a ridica această nouă concepție deasupra subiectivismului unei singure judecăți a implicaților și pentru a-i conferi un caracter obiectiv, poetul o pune în gura Antigonei în acel cuvânt de îndemn cu care se adresează tatălui ei, apărând-o pentru ea. frate (v. 1195):

Biblioteca „Runivers”

Uită o clipă de necazurile prezente; Amintește-ți ziua în care ai primit o lovitură amară de la mama ta și de la tatăl tău: Trista este pasiunea deznodării furioase!

Așa învață monumentul greu și eternul - Lumina stinsă a ochilor chinuiți.

Din punct de vedere estetic, se poate regreta acest retract; dar pentru poet era o datorie de conștiință. Autocondamnarea rațională și dreaptă a lui Oedip nu putea fi permisă: era la fel de imposibil să împletească această orbire de sine într-un lanț de evenimente fatale, deoarece soarta nu-și are locul într-o lume condusă de zei drepți și milostivi. Nu mai rămânea decât să-l prezint ca pe un act de disperare, ceea ce poetul a făcut.

Un act de disperare este aproape la fel cu un act involuntar; Orbirea de sine a lui Oedip se adaugă parricidului său involuntar și incestului involuntar, precum cea de-a treia nenorocire a eroului, agravând cântarul vinovăției lui Dumnezeu... vinovăția lui Dumnezeu? Nu este aceasta o blasfemie?

Ne aflăm aici în pragul unui concept religios remarcabil. Problema lui Iov a fulgerat de mai multe ori în mintea elenilor; soarta dezastruoasă a cuviosului rege Cresus le-a șocat profund conștiința, forțându-i să caute reconcilierea pe baza viziunii morale asupra lumii. De ce a suferit Cresus inocent? — Gânditorii în spiritul lui Eschil puteau, pe baza filonomiei antice, să afirme că el a ispășit păcatul strămoșului său Candaules prin suferința sa; dar Bacchilid a luat o altă cale. Suferința lui Cresus a fost doar un test; Apollo l-a răsplătit mai mult decât pentru pierderea regatului și pentru chinul moral pe rug, transferându-l pe el și familia lui în paradisul său pământesc din țara hiperboreenilor. Nu se teme de datorii care în orice moment le pot plăti. Reluăm expresia „vina lui Dumnezeu”; o înlocuim cu expresia „datoria lui Dumnezeu” față de muritori — datoria unui datornic super-bogat.

După ce i-au trimis lui Oedip nenorociri nemeritate, zeii devin datornicii lui. Să nu-și facă griji, gemetele și lacrimile lui îi vor fi socotite, nimic nu va fi irosit. Paharul datoriei lui Dumnezeu va deveni din ce în ce mai greu — și este, de asemenea, paharul răsplătirii, paharul harului.

Iar voi, muritorilor, privind soarta rătăcitorului regal, nu vă mulțumiți cu trista morală pe care v-a prezentat-o poetul vostru la sfârșitul lui „Oedip Rex”:

Așteaptă, muritor, în fiecare viață să se desăvârșească; Nu-ți considera soțul fericit sub zâmbetul unei zeități înainte de a atinge granița cu un picior nedureros.

Biblioteca „Runivers”

Cunoaște, și gemetele și lacrimile tale îți vor fi socotite: cu cât meterezele dezastrelor se ridică mai sus în jurul tău, cu atât zorii harului vor străluci pentru tine la sfârșitul scurtei tale vieți pământești.
Da, starea de spirit a poetului nostru s-a schimbat. Odată sufletul lui a atras o prospețime bărbătească în rafale furtunii destinului; acum este obosită, îi mângâie să se odihnească la umbra harului. Pretutindeni dreptate, peste tot echilibru; poți avea încredere în mâna unei zeități - dacă te doboară nemeritat, te va ridica și mai sus,
Și ne interesează imaginea acestui bătrân, în anii optzeci ai vieții sale, corectând tragediile anilor anteriori și aducându-le în concordanță cu noua și finala sa viziune asupra lumii. Iată faptele fatale și chinurile nemeritate ale lui „Oedip Rex” – să ne apară a doua oară sub aspectul datoriei lui Dumnezeu, plătită prin harul lui Dumnezeu. Acolo - în „Trakhinyan-kah” - o moarte sumbră pe miza unui erou dintre eroii lui Hercule; Pe vremuri, poetul a găsit mulțumire în curajul indestructibil al acestui om, care nu cerea nimic de la viață, decât ceea ce putea să-și dea singur - acum el, chiar și peste moarte, a aprins o aură de har (Philokt. 1418).):
Am îndurat multă muncă – pentru asta
Și vitejia a căpătat o coroană nemuritoare; Chiar și acum îl vezi pe mine.
Acolo, dimpotrivă, în „Electra”, în „Epigones” – un tânăr îndrăzneț care a ridicat mâna spre viața sfântă a mamei sale și a rămas nu mai puțin nepedepsit – pentru că voia lui Dumnezeu l-a mișcat. Și acest lucru trebuie corectat - lăsați-l să fie urmărit de Erinyes în ținuturi îndepărtate, lăsați-l doar cu prețul rătăcirilor lungi și al pericolelor teribile să recupereze tronul tatălui său ("Chris", "Alet", "Alkmeon").
Și asta este doar ceea ce putem să stabilim; cine știe câte alte exemple s-au pierdut pentru noi. Ce se poate spune despre această activitate corectivă a poetului la bătrânețea sa extremă, activitate la care nu am aplicat în zadar împrumutat de la Bl. Termenul lui Augustin „retractări?” Așa că bătrânul Goethe și-a eliberat Faustul de amărăciunea pătimașă a căutărilor sale pământești cu parfumul trandafirilor îngerești; așa că Richard Wagner, spre sfârșitul vieții sale, a luminat întunericul schopenhauerian al Nibelungilor săi, zorii harului în Parsifall lui muribund și, „frânt, căzut la picioarele crucii”, după cum Nietzsche, încă tânăr, a exclamat furios. .

Biblioteca „Runivers”

pun doar întrebarea; să-i răspundă un coeval al lui „Oedip în Colon” și poetul său.
* * *
Cu toate acestea, justiția necesită recunoașterea faptului că eroul tragediei Sofocle seamănă puțin cu Faust cu părul cărunt sau tânărul ascet al dramei morții a lui Wagner. În ultima vreme, caracterizarea strictă dată de Herv a căpătat faimă. Rohde (Psyché 244): „Este greșit să credem că virtutea sporită îi dă lui Oedip nemurirea ca edificare și mângâiere pentru alții care sunt la fel de virtuoși. Îl vedem suferind inocent, da, dar și amar în temperamentul său iritabil-ascuțit, răzbunător, implacabil și plin de îngâmfare, nu luminat de nenorocirile trăite, ci sălbatic. O lectură imparțială a dramei este suficientă pentru a ne asigura că acest bătrân sălbatic, furios, nemilos, care își blestemă crunt pe fiii, anticipând cu răzbunare nenorocirea orașului

natal, nu este nicidecum implicat în acea „păce adâncă a lui Dumnezeu”, aceea „iluminarea evlaviosului suferind”, care este tradițional literară. Critica ar dori să vadă în el pe poetul, care nu era obișnuit să acopere realitatea vieții de el însuși cu fraze plictisitoare de liniștitoare, a observat clar că nenorocirea și nevoia nu „luminează” o persoană. , dar scad nobilimea lui. Oedip lui este evlavios, este adevărat (deși așa a fost și înainte în Oedip Rex), dar este „sălbatic” la fel ca Philoctetes (v. 1321) în necazurile sale. Toate acestea sunt adevărate – cu excepția ultimelor scene de moarte – și Rohde s-a răzvrătit pe bună dreptate împotriva creștinizării neistorice a eroului lui Sofocle. Și totuși voi spune: înțelegerea creștină a harului este limita acelei dezvoltări pe calea căreia a fost Sofocle. Conceptul de har nu este creat de el; știm că a apărut pe baza glorificării. De ce a primit o persoană eroizare? Pentru faptul că era înrudit cu zeii; că a luptat lângă Troia; că a întemeiat orașul; că a fost în general puternic după moarte și și-a declarat puterea prin diverse nenorociri, pe care le-a trimis în cetatea încăpăţânată. Unde era principiul moral aici? Nicăieri t—Aici nu este același lucru: Oedip este vrednic să fie un vas al harului pentru că a îndurat nevinovat suferința și eu – le-am îndurat așa cum se spune în art. 5.
El este mulțumit. Întristarile L-au învățat mulțumire și viață lungă și un duh născut din noblețe.

2 Mi se pare că nu este foarte departe de acest Oedip de acel suferind creștin, Sf. GenoFevy, care a fost interpretat de Goebel în tragedia sa cu același nume.
Dar de ce, până la urmă, poetul nu și-a prezentat eroul într-un mod mai bun? Pentru că, mi se pare, că în epoca lui conceptele de virtute și bunătate – sau, mai exact, conceptele de aretê și bunătate, nu se acopereau încă. A trăit într-o eră de tranziție, una în care a avut loc – încet și treptat – o schimbare semnificativă, dezvoltarea conceptului de aretê de la sensul de „valori” la sensul de „virtute”. Despre această schimbare – una dintre cele mai importante din istoria moralității noastre – nu este nevoie să vorbim aici; dar este util să-l amintim atât aici, cât și în multe alte locuri.
* * *
Ce a vrut poetul? În fața lui Ediya, pentru a elibera o persoană de povara teribilă a ideii de destin; pentru a-i dovedi că soarta îi este țesătă de zeii drepți și milostivi.
Putem doar să recunoaștem ideea acestui har ca fiind finală și să ne împăcăm cu ea?
Când îngerii iau sufletul nemuritor al lui Faust, gravitatea lui pământească îi zdrobește din ce în ce mai mult:
Sediment de vanitate pământească, Ne ești neplăcut;
Chiar dacă ești făcut din azbest, tot ești neîngrijit.
Îl dau în mâinile „fericiților tineri”; aici, introdusă în dezvoltare, ea scutură tot ce este pământesc și, crescând treptat și devenind iluminat, devine capabilă să îndure strălucirea înălțimilor cerești. Sedimentul deșertăciunii pământești trebuie să fie văzut de cititorul creștin în ideea de har pe care ni-a prezentat-o poetul nostru. În ce constă, am văzut deja. Și nu din punctul de vedere al acestui sediment ar trebui să o judecăm. Și a fost preluat de fericiții tineri-genii ai omenirii și dus pe calea dezvoltării: ceea ce Sofocle a subliniat doar, apoi, multe secole mai târziu, creștinismul a fost de acord.

Biblioteca „Runivers”
Biblioteca „Runivers”

BIBLIOGRAFIE.
eu.
K&4SSIKI. ISTORIA FILOZOFIEI. FILOZOF MODERNI.
Proceedings of the St. Petersburg Philosophical Society. Problema IX.
Sext empiric. Trei cărți cu prevederile lui Pyrrho. Traducere din greacă, prefață și note de N. V. Bryullova-Shaskolskaya. Editat de A. I. Malein. SPb. 1913. Preț 2 ruble.
Traducerea este precedată de un scurt eseu istoric, a cărui sarcină este de a marca cele mai importante etape ale dezvoltării scepticismului antic și de a caracteriza rezultatele finale ale acestuia. Primele înclinații ale gândirii sceptice sunt deja conturate în speculațiile perioadei presocratice, mai ales în atitudinea negativă a lui Heraclit, eleaticilor, Democritului față de fiabilitatea cunoștințelor senzoriale. Dezvoltarea îndepărtată, o primește în oamenii de știință ai sofiștilor (Gorgiy, Protagor) și finalizarea finală ajunge pe o parte - în pironism, cea mai radicală și distructivă formă de scepticism anti-urât, acoperind ca cunoștințele teoretice și socoteala practică. și conducând în cele din urmă nu numai la notificări, ci și la quietism; pe de altă parte, în învățăturile Academiei de Mijloc, care, rămânând pe baza unui scepticism consistent în domeniul teoriei, stabilește un criteriu pozitiv pentru viața practică – probabilitatea. Scepticismul antic nu a mers mai departe decât Arkesilaus și Carneades, conducătorii spirituali ai Academiei de Mijloc, și Aenesidemus și Agrippa, cei mai de seamă reprezentanți ai pironismului din epoca ciceroniană și începutul erei noastre. Scepticii de mai târziu variază motivele principale ale scepticismului doar în moduri diferite, fără a introduce ceva esențial nou în structura sa. Așadar, Sextus Empiricus ne oferă în scrierile sale un rezumat al tuturor argumentelor prezentate de scepticism împotriva filosofiei dogmatice, bazate în principal pe „căile” lui Enesidemus și Agrippa. Dar tocmai în aceasta constă semnificația sa filozofică. Ea servește drept sursă principală pentru cunoașterea vechiului scepticism care s-a dezvoltat pe baza pironismului.
Completitudinea informațiilor istorice raportate în eseu corespunde pe deplin sensului ei preliminar, care pregătește lectura traducerii. Dar dă și mai mult. El încearcă să determine valoarea pur filozofică, sistematică, a scepticismului antic, opunându-i tendințele fenomenale și critice ale noii filosofii. Scepticismul antichității nu a reușit să depășească realismul dogmatic împotriva căruia a luptat. El însuși „a rămas în întregime pe baza căutării lucrurilor”. Ea reprezintă „inevitabila cale de ieșire din cerință - de a cunoaște lumea lucrurilor în afara Formelor cunoașterii,
Biblioteca „Runivers”

conștiință pentru a depăși granițele conștiinței. Chiar dacă această caracterizare este recunoscută ca fiind oarecum unilaterală, atunci, cu toate acestea, în esență, aceasta nu poate scăpa de valoarea ei pozitivă. Nici un singur eseu filozofic care pătrunde în esența materialului supus acestuia nu poate și nu trebuie să se facă fără o anumită căptușeală sistematică.
Traducerea a fost făcută foarte conștiincios și se remarcă prin acuratețe; el se străduiește, în cuvintele editorului, „să redă textul

grecesc cât mai aproape de original, păstrând în mod deliberat stângăcia familiară și perioadele lungi ale originalului”. Indicații foarte valoroase ale literaturii principale a subiectului în notele cu care este prevăzută traducerea. V, Seseman.

Nicolò Cusano, Della dotta ignoranza. Testul latino cu nota lui Paolo Rotta. În colecția „Classici della filosofia moderna. Collana di testi e di traduzioni" vol. XIX* Bari. Gius. Laterza e. Figli. 1913. XLIV4-189. Prezzo L. 4. Dintre filozofii Renașterii timpurii, Nicolae din Cusa, împreună cu Giordano Bruno, este cel mai semnificativ, original și gânditor gânditor. Într-o privință, el este chiar mai important, mai interesant și mai esențial decât Bruno; și anume: în timp ce Bruno stă deja, parcă, dincolo de pragul Evului Mediu și gândește în gânduri pur panteiste, Kuzansky se află chiar pe marginea valului din Evul Mediu până în timpurile moderne și, prin urmare, întruchipează două tendințe: atât negativitatea mistic-teologică, cât și părtinirea către cunoașterea rațional-filozofică pozitivă. Cu toate acestea, în ciuda întregului său interes și semnificație, N.-'Kuzansky, până ultima dată, sa bucurat de o atenție incomparabil mai mică în cercurile filozofice decât Bruno. Doar școala de la Marburg a încercat să reapară gânditorul uitat, deși într-un mod stilizat, atât de tipic pentru metoda sa istorico-sistematică de transmitere. Dar neatenția față de Cusanic s-a reflectat nu numai în lipsa de atenție filozofică a învățăturilor sale, ci și în îndelungata neretipărire a operelor sale. Ultima colecție a lucrărilor sale a fost publicată în latină în 1565 la Basel. După aceea, în secolele al XVI-lea, al XIV-lea și al XVIII-lea, au fost făcute doar câteva retipăriri ale unora (și, mai mult, filozofic de puțin interes) din lucrările sale, iar în 1862 SharpF a publicat principalele lor în traducere germană. Astfel, această retipărire a celei mai importante dintre lucrările filozofice ale lui Cueans este de salutat cu sinceritate, cu atât mai mult cu cât a fost executată cu o atenție uimitoare și cu o excelentă cunoaștere a materiei și este prevăzută cu o serie întreagă de cele mai bune editori. note valoroase și cele mai interesante citări din alte lucrări ale filozofilor . Să-i dorim editorului să publice cât mai curând a doua cea mai importantă lucrare filosofică a lui Cusa: De coniecturis. B. Yakovenko.

Denis Diderot. Lucrări filozofice alese. Traducere cu note de Viktor Serezhnikov. Ed. M. I. Semenova. SPB. 1913. pp. 317. C. 2 rub. „Operele filosofice alese ale lui Diderot” apare tocmai la împlinirea a două sute de ani de la moartea marelui encicloped. Un scriitor genial și un erudit remarcabil, Diderot a fost unul dintre cei mai străluciți și mai tipici reprezentanți ai Iluminismului francez. A fost o perioadă de asimilare activă și popularizare a unei noi filozofii științifice (în principal engleză),

Biblioteca Runiverse

care, în același timp, a suferit o dezvoltare simplificată, dar pe de altă parte o consecventă și de multe ori foarte valoroasă; o perioadă plină de rezultate istorice enorme, dar extrem de slabă în sensul creativității filozofice originale. Într-un cuvânt: era epoca Enciclopediei, adică o eră a aplicării și dezvoltării cuprinzătoare a principiilor descoperite anterior, și nu o dezvoltare independentă a gândirii într-o nouă direcție. Diderot, sufletul marii Enciclopedii, a fost, parcă, o întruchipare vie a timpului său. Dintre toți enciclopediștii celebri, el a fost poate cel mai influent, dar filozofic și cel mai puțin original. Surprinzător este versatilitatea

și complexitatea cunoștințelor sale, amploarea intereselor sale, vivacitatea și eleganța discursului său, care, totuși, îi subliniază și mai puternic lipsa ideologică de independență și eclectismul. Și cum s-ar putea altfel: pentru Diderot, ca pentru tot timpul său, gândirea nu avea nicio valoare independentă, ci era considerată în primul rând ca un instrument puternic în lupta împotriva neadevărului ecleziastic și politic. Prin urmare, scrise cu brio, scrierile lui Diderot sunt de mare interes, dar acest interes este pur istoric. Conform conținutului extraistoric (sistematic) al operei sale, scrierile sale sunt fără îndoială și pentru totdeauna depășite.
Această împrejurare impunea îndatoriri speciale redactorului cărții: a fost necesar să prefață traducerea operelor lui Diderot cu un articol detaliat care clarifică rolul și locul lui Diderot în iluminismul francez, precum și relația sa cu alți gânditori ai timpului său; a fost de asemenea necesar să se asigure traducerea cu note detaliate care să explice numeroasele aluzii din operele lui Diderot la evenimente și persoane contemporane și indicând sursele, din. din care și-a tras gândurile Diderot. Din nefericire, traducătorul, care vede în mod ciudat în Diderot un profesor de modernitate, s-a limitat la o prefață puțin vorbitoare și la notițe ocazionale, în mare parte preluate din lucrările complete colecționate franceze ale lui Diderot. Selecția lucrărilor lui Diderot (cu excepția Nepotului lui Rameau, care apare pentru prima dată în limba rusă) ar putea fi și ea mai reușită: s-ar putea, de exemplu, omite cu îndrăzneală „exemplele” de puțin interes astăzi din „Gânduri privind explicația naturii”. „ și, în schimb, dați cel puțin un articol din scrierile lui Diderot despre teoria artei care au fost atât de influente la vremea lor. Traducerea este foarte amănunțită și bună, deși pe ici pe colo sunt asprime de stil (192: „ești leneș, lacom”...), cuvinte străine de prisos (279: identic), erori de traducere (203: prestabilit în schimb). de preexistent) şi transcripţie (201: Falconet în loc de Falconet). £· I. Gessen.
Salomon Maimon, poveste de viață. Cu o introducere și note reeditate de Dr. lakob Fromer. Въ «Colecție umană. documente cher» editată de IC Poritzky. Vol. II. Munchen de Georg Müller. 1911. str. 518
Este timpul să republicăm autobiografia lui Salomon Maimon. Și nu numai pentru că a devenit o raritate bibliografică, care a fost foarte greu de găsit pe piața cărții în ultima vreme (ceea ce, firește, a fost în majoritatea cazurilor un obstacol aproape de netrecut în calea unui studiu exhaustiv al filozofiei lui Maimon), dar și (și mai ales) pentru că această carte este un veritabil „document uman” și, în acest sens, prezintă un mare interes contemporan. Ea dezvăluie o viață dătătoare, dragoste pentru adevărata cunoaștere, rămâne

osul căruia nici cele mai excepționale privațiuni ale vieții nu l-au putut depăși.
În termeni istorici, „Autobiografia” oferă o mulțime de informații despre dezvoltarea concepțiilor filozofice ale lui S. Maimon, o serie de formulări interesante ale gândirii sale mature, precum și material bogat cu privire la viața și obiceiurile vieții evreiești și a mediului. în Polonia în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.
Editorul publicației a tratat problema cu extremă atenție: a furnizat cărții, în primul rând, cu o excelentă introducere în care sunt prezentate ideile principale ale filozofiei lui Maimon și principalele momente ale vieții sale, apoi cu o serie întreagă de note valoroase și

un index. dintre toate operele lui Maimon, precum și literatura despre Mime el. Aceasta face din prezenta ediție a Autobiografiei o sursă absolut indispensabilă pentru oricine este serios interesat de Filosofia sa sau de filosofia idealismului german în general.
B. Yakovenko,
Gustav Teichmüller, Lumea reală și aparentă. O nouă bază pentru metafizică. Pe. Da. Krasnikova. Kazan 1913. p. 389.
Era timpul să traducem această lucrare sistematică principală a gânditorului original, care a creat o întreagă tendință în filozofia rusă. Indiferent de aprecierea mai mare sau mai mică a operelor sale, acestea prezintă un interes cultural și istoric semnificativ pentru oricine dorește să obțină o privire cuprinzătoare asupra dezvoltării gândirii filosofice în Rusia.
Dar chiar și din punct de vedere sistematic, filosofia lui Teichmüller atrage asupra ei atenția generală, provocând aprobarea admirativă a unora și condamnarea hotărâtoare a altora. La urma urmei, el a fost cel care a ridicat steagul spiritismului realist militant și s-a declarat dușmanul implacabil al lui Kant. Este clar că lupta dintre idealism și realism, dintre prietenii și adversarii lui Kant, trebuie să se fi centrat în jurul lui.
În loc să ne exprimăm mai mult sau mai puțin pe scurt și deci dogmatic în marea controversă a direcțiilor, să subliniem mai degrabă lucrul valoros pe care Teichmüller îl are în comun cu cel mai mare dintre adversarii săi și care este proprietatea eternă a filozofiei, care stă deasupra disputa partidelor. Este posibil să evidențiem ca fiind principalele patru astfel de trăsături ale filozofiei lui Teichmüller. În primul rând, el a prefațat expunerea propriului său sistem cu o elucidare temeinică a învățăturilor filozofice, atât ale timpurilor moderne, cât și mai ales ale antichității elene. El a făcut acest lucru atât în studii preliminare separate, bazate pe un studiu independent al surselor, cât și în excursii sclipitoare în lucrarea luată în considerare. Acest lucru pune imediat opera sa pe terenul ferm al tradiției filosofice. În al doilea rând, el este cel mai atent la toate ramurile științei pozitive, de la matematică la istoria religiei. El delimitează cu strictețe Sfera lor și cea pur filosofică, oferindu-și atât lui, cât și lor spațiul necesar creativității și, în același timp, își pune filosofia în legătură cu științele individuale. Și asta dă greutate și seriozitate filozofiei sale romantice asupra motivului principal. În al treilea rând, Teichmüller gândește strict metodic, punând înainte căile pe care ar trebui să se deplaseze cercetările sale, uneori fără a neglija nici măcar

prin mijloacele puternice ale logicii formale, pentru a-și modela gândirea în Forme corecte care să le dezvăluie validitatea. În al patrulea rând, Teichmüller nu este un empirist fără aripi și nu un raționalist fără temei, ci stabilește un fel de sinteză a acestor două surse de cunoaștere.
Traducerea unei astfel de lucrări interesante, din păcate, ar putea fi mult mai bună. Adevărat, ar fi nedrept să cerem traducătorului să transmită tot farmecul original al discursului divers, adesea jucăuș, plin de aluzii și citate a lui Teichmüller, dar acest lucru încă nu justifică traduceri precum: „Dizolvarea naturii” — „Entiassung der Ñatur”. " (p. 8), " not common”—“unbrauchbar” (p. 34), „simple

datum”—“das singular gegebene” dstr. 45) „urmare” - „erfolgen” (p. 57), etc. A. Kuntsman.
Éãoard Le Hoy, O nouă filozofie. Henry Bergson. Paris, Alcan, 1913. Стр. 208. Ц. 2 FR. 50.
Această carte mică a unui reprezentant celebru al modernismului religios francez a apărut din articolele publicate în 1912 în Revue de métaphysique. Aceste două articole (despre metodă și doctrina lui Bergson) formează centrul cărții, formând prima ei parte (o revizuire generală a filozofiei lui Bergson). Le Roy le-a adăugat a doua parte (explicații suplimentare), în care se face o analiză mai detaliată a unor probleme speciale (de exemplu, probleme ale imediatului, probleme ale conștiinței, „evoluție, cunoaștere etc.). Le Roy nu este un elev al lui Bergson, dar acest lucru nu-l împiedică să fie adeptul lui necondiționat (în cartea sa, cel puțin, cititorul nu va găsi un singur dezacord cu Bergson) și un interpret fidel și atent. Bergson însuși a scris despre articolele menționate într-o scrisoare către Le Roy: „Alături de metodă, ai surprins intenția și spiritul filozofiei mele... Prezentarea ta nu ar fi putut fi mai conștiincioasă și mai adevărată. Pe măsură ce îți citești eseul, experimentezi o senzație de condensare din ce în ce mai mare a expunerii, ca și cum expunerea s-ar încheia în mod constant pe ea însăși, ca și lichidarea cu care am caracterizat durata reală. Pentru a transmite un astfel de sentiment cititorului, era nevoie de ceva mai mult, doar un studiu atent al lucrărilor mele: era nevoie de o simpatie profundă a gândirii, capacitatea de a regândi, într-un mod personal și original, ceea ce expui.” - Aceste cuvinte nu sunt nicidecum o simplă recunoştinţă a unui profesor faţă de un adept credincios. Cartea lui Le Roy este într-adevăr una dintre cele mai bune expuneri ale filozofiei lui Bergson pe care le-am citit vreodată. Autorul a avut succes în special în primul capitol al primei părți, care se ocupă de metoda filosofiei lui Bergson: „conceptul de intuiție filosofică, în contrast cu reflecția științifică și intuiția estetică, este prezentat aici cu un rar relief și cu entuziasm filozofic. Prezentând „doctrina” lui Bergson, Le Roy tinde mai mult spre o interpretare psihologică a sistemului său: pentru el, experiența interioară se află într-o poziție privilegiată în comparație cu experiența exterioară în sensul unei mai mari imediate și activitate. Pentru el, psihologia este o trecere de la știință la metafizică, de la materie la durata vie. În acest sens, atunci când prezintă teoria libertății lui Bergson, Le Roy nu subliniază suficient de clar depășirea de către Bergson a alternativei determinismului — indeterminism și diferența dintre libertatea lui B. și libertatea psihologică de alegere a vechilor metafizicieni. Elemente incapabile ale vechii metafizici „reale”, care provin din decarnare

aceeași diferență între experiența internă și cea externă. Dar, fără îndoială, găsește susținere în propriile expresii și simpatii ale lui Bergson, adică, de exemplu, care a afirmat direct: „concepția mea de libertate este între „libertatea morală” și „libertatea de a alege”, dar nu la o distanță egală de ambele. Dacă ar fi necesar cu orice preț să-mi confund conceptul de libertate cu unul dintre cele două menționate, atunci aș prefera „libertatea de alegere” în locul „libertăţii morale” (p. 174). Dintre „explicațiile suplimentare” de mare interes se numără primul capitol (filozofia lui Bergson și tendințele generale ale gândirii moderne) și capitolul despre problema

conștiinței. Restul capitolelor sunt mai puțin interesante, iar cititorul, care este deja familiarizat cu Filosofia lui B., le poate omite. Prima parte a cărții (scrisă cu ușurință și entuziasm) va fi, repetăm, citită cu interes de un cunoscător al filozofiei lui B. Atragem o atenție deosebită unui astfel de cititor asupra ultimelor pagini ale primei părți, unde Le Roy dă instrucţiuni generale cu privire la posibilitatea aplicării principalelor prevederi ale B. în Sfera eticii şi filosofiei religiei. Corectitudinea lor, judecând după scrisoarea lui Bergson deja citată mai sus, este recunoscută chiar de profesor. Gessen.

IL

FILOZOFIE TEORETICĂ.

Idei noi în filosofie. Colecțiile №№ 5 și 7. Teoria este cunoscută în I P, Sh. SPb. 1913. pp. 148 și 157.

În colecția anterioară de „Noi idei de filosofie” despre teoria cunoașterii, au fost date caracteristici ale concepțiilor epistemologice ale lui Schuppe, Avenarius și Husserl. Prima dintre cele două cărți discutate aici este dedicată unei examinări a teoriei cunoașterii a școlii neokantienilor din Marburg (articole de V. E. Sesemann și Prof. Natorp), misticismului modern (articol al academicianului E. L. Radlov), neo-frisianismului (articol de Nelson) și Rudolf Eisler (articol propriu), a doua este epistemologia lui Rickert (articol propriu), Lotze (articolul lui T. Raynov) și în sfârșit pragmatismul (articolul lui S. L. Frank). Astfel, învățăturile epistemologice care pot fi numite noi și de interes în prezent sunt aproape epuizate, iar redacția colecțiilor, nu fără motiv, „își consideră sarcina în raport cu această disciplină filosofică de bază finalizată”.

În special, Școala din Marburg este reprezentată destul de pe deplin. Articolul lui V. E. Seseman „Filosofia teoretică a școlii de la Marburg” oferă o remarcabil de clară și amănunțită, dacă ținem cont de concizia sa, o privire de ansamblu asupra concepțiilor epistemologice ale cohenienilor. Pornind de la conceptul de unitate sistematică internă a cunoștințelor științifice, aceasta, într-adevăr, o piatră de temelie puternică și demnă de filozofie a învățăturilor lui Cohen și a adepților săi, autorul explică cu destulă succes conceptele de bază ale logicii școlii de la Marburg. Apoi, legătura strânsă, s-ar putea spune, de sânge a cohenismului cu știința pozitivă (matematică și științe naturale) este confirmată în detaliu. Raportul lui Natorp, citit în 1912 către Societatea Kantiană și publicat ulterior în Kantstudien, poartă titlul „Kant and the Marburg School” și, s-ar părea, completează cu succes articolul precedent, dezvăluind rădăcinile cohenismului din trecut. Dar, printre reprezentanții școlii din Marburg, lucrările istorice se dovedesc, în cea mai mare parte, a fi destul de sistematice. Deci, în acest articol, capitole

Noua temă nu este relația dintre Kant istoric și Cogeshieni, ci propriul lor Kant cu ei. Prin urmare, articolul lui Natorp, magnific prin transparența și certitudinea gândirii sale, în măsura în care privește epistemologia, aproape că repetă cititorului ceea ce se știe deja din opera domnului Sesemann; unul dintre cei doi ar putea fi considerat de prisos.

Alegerea unui articol de către un reprezentant al unei alte direcții a neo-kantianismului, Rickert, „Two Ways of the Theory of Knowledge” este

foarte reușită. Această lucrare relativ mare prezintă clar și simplu învățătura autorului despre valorile și cerințele necondiționate ca subiect al Formelor de cunoaștere, indicând pentru dezvăluirea lor cuprinzătoare două metode epistemologice complementare: transcendental-psihologic și transcendental-logic.
Articolul lui E. L. Radlov, despre merit, vorbește ironic despre misticismul pragmatic complet frivol al lui James, apoi expune cu incomparabil simpatie punctele de vedere ale slujitorului opiniei publice filosofice contemporane Bergson și, în sfârșit, cu o competență evidentă, rodul unui studiu îndelungat al subiect, dar vorbește foarte pe scurt despre misticismul lui Vl. Solovyov. Acesta din urmă, în opinia autorului, oferă atât metoda misticismului, cât și conținutul mistic, în timp ce Bergson a găsit până acum doar calea către misticism.
Nelson, în „Imposibilitatea unei teorii a cunoașterii”, un raport prezentat în 1911 la un Congres Filosofic Internațional, dă expresie atacurilor furtunoase, dar puțin fundamentate ale școlii prolifique a neo-frizilor asupra epistemologiei moderne. Articolul este plin de neînțelegeri: găsește călcâiul lui Ahile al teoriei moderne a cunoașterii prin aceea că aceasta din urmă, căzând astfel în contradicție, caută un criteriu pentru toată cunoașterea adevărată, în timp ce de fapt epistemologia modernă nu este deloc o criterionologie. . Mai mult, psihologismul, bazat pe psihologia depășită a vremii lui Friese, este terenul complet sterp pe care neo-frisienii încearcă fără succes să-și planteze învățăturile pozitive.
În articolul domnului Rainov, bazat aparent pe un studiu atent al lui Lotze, dar suferind de o predominanță a criticii asupra expunerii, și într-un mic articol al lui Eisler, ni se oferă două exemple de epistemologie spiritualistă realistă. Forța spiritualismului lui Lotze este legătura sa cu lanțul de aur al tradiției filozofice; Atât păcătuiesc, însă, cu dependența teoriei cunoașterii de metafizică, care nu poate fi considerată un atribut inevitabil al realismului.
Articolul lui L. S. Frank începe cu o expunere detaliată, deși generalizată, a învățăturilor pragmaștilor. Urmează o explicație foarte completă și atentă a necesității logice a apariției lor din alte curente de gândire epistemologică. În sfârșit, se face o critică care, cu tristă (pentru pragmați) concizie, dezvăluie întreaga inconsecvență a acestei tendințe în teoria cunoașterii, care, în esență, se află nu numai în afara filosofiei, ci și în afara științei în general. L. Kuntsman.
Idei noi în filosofie. Colecția №6. Există o lume exterioară? SPb. 1913. pp. 136.
În primul articol al colecției, întrebarea este pusă într-o formă mai restrânsă, aceasta este lucrarea lui M. Frischeizen-Kohler „Doctrina subiectivității calităților senzoriale și adversarii săi”. Între timp, în articolul său, cântărind imparțial

■ argumentele filozofilor trecutului și prezentului pro și contra Frischeisen-Kohler înclină în favoarea obiectivității calităților sensibile, deși nu pronunță decizia finală. Urmat de articolul I. Remke, „Despre fiabilitatea lumii exterioare pentru noi”. După o schiță istorică a întrebării, acest articol oarecum întins demonstrează că certitudinea lumii exterioare nu este mai puțin imediată decât certitudinea propriului suflet și că ea nu trebuie și, într-adevăr, nu

poate fi fundamentată prin inferență. Acesta este un adevăr neîndoielnic, dar, din păcate, Remke nu face distincția între imediatitatea epistemologică a cunoașterii și cea psihologică; între timp, ceea ce este logic imediat sigur (de exemplu, cunoașterea existenței unei lumi exterioare) poate fi foarte indirect ca proces de cunoaștere în suflet. Drept urmare, Remke protestează împotriva izolării sufletului de lumea corpurilor, a localizării lui în corp etc., în numele imediatei cunoașterii lumii exterioare, în zadar. Dar cu toată inteligența autorului, este logic să ieși din calea solipsismului, nu poate reuși, întrucât atribuie existența în general conștiinței, transformând astfel imanența într-un fel de spiritualism. Altfel ar fi dacă ar da conștiinței în general doar o semnificație epistemologică. Schuppe, totuși, recurge la ajutorul realismului extrem al conceptelor și declară conștiința în general a fi o esență generică independentă. Dar, desigur, este rar ca cineva să-l urmărească în această jungla de ipostaze a generalului.   A. Kuntsman.

Idei noi în filosofie. Colecția nr 8. „Suflet și trup”. SPb. 1913. pp. 143.

Începe o colecție de articole ale prof., strălucitoare prin concizie și transparență. Rickert „Cauzalitate psihofizică și paralelism psihofizic”. În ea, el, aruncând lumina cercetărilor epistemologice asupra problemei indicate, arată toată neînsemnătatea teoriilor metafizice pripite ale secolului al XV-lea. și o înțelegere realistă conexă a conceptelor științei naturale cuantificatoare a fantomelor: imposibilitatea cauzalității psihofizice și necesitatea înlocuirii acesteia cu paralelismul psihofizic. Primul este restaurat în drepturi ca o verigă necesară în lanțul evenimentelor realității obiective și un concept important al științei realității, istoria. Apoi urmează articolul lui Becher. „Legea conservării energiei și ipoteza interacțiunii”. Se urmărește, pe baza unor studii experimentale precise care demonstrează aplicabilitatea legii conservării energiei la ființe vii, să oblige adepții interacțiunii psihofizice să împace această învățătură cu inviolabilitatea legii conservării energiei. El indică, de asemenea, calea către aceasta, legată fundamental de opiniile lui Rickert, expuse în articolul precedent. Cert este că legea conservării energiei determină doar latura cantitativă a fenomenelor fizice, iar procesele din organism sunt incomparabil mai bogate în conținut. Conținutul calitativ al acestor procese ar putea fi determinat de influența sufletului. Al treilea articol din colecție este discursul lui K. StumpF la Congresul Internațional al Psihologilor din 1896. Acesta conține o serie de argumente demne de remarcat în apărarea interacțiunii psihofizice, parțial în contact cu opiniile lui Rickert și Becher. În sfârșit, în colecție este inclus un alt articol al lui J. Loeb „The Significance of Tropisms in Psychology”, principalele gânduri

care sunt iremediabil de paradoxale. Pe baza unor experimente, care sunt foarte interesante în sine, dar acoperă un domeniu prea restrâns de fenomene, autorul intenționează să reducă toate fenomenele mentale la fenomene fizico-chimice.

L. Kuntsman.

Idei noi în filosofie. Colecția nr. 4. Ce este psihologia? Pagină 156, Sankt Petersburg. 1913. Colecţiile nr. 9 şi 10. Eu apoi psihologii I şi I şi II. p. 124 şi 131. Sankt Petersburg. 1913.

Răspunsuri la întrebarea „Ce este psihologia?" sunt date în colecția care poartă acest titlu după cum urmează. Nuppe în articolul „Conceptul psihologiei și limitele sale" smulge, sub denumirea de conștiință în general sau de esența generală generică a conștiințelor, în general, tot ceea ce corespunde în conștiința individuală obiectelor logicii, științelor naturale, eticii, toate acestea sunt declarate subiect al științelor obiective indicate, iar psihologia lasă doar individul în conștiință, ca atare. Dar numai din acest material este greu să construiești o știință în general, cu atât mai puțin una mai naturală, adică. generalizarea, pe care Schuppe însuși o recunoaște drept psihologie. StumpF, în articolul său intens scris „Fenomene și funcții psihologice", sub acesta din urmă înseamnă acte mentale scolastice și le consideră subiectul principal al psihologiei. Dar ceea ce era clar în doctrina metafizică, care recunoștea sufletul ca substanță, este deplasat în psihologia empirică, cu atât mai mult cu cât StumpF nu apără nici măcar ceea ce este dat în experiență, diferit de funcțiile „Eului". , astfel încât acesta din urmă atârnă în aerul lui. Într-un articol paradoxal, dar scris fascinant, „Există oare conștiința?" James răspunde la această întrebare în mod negativ și, făcând acest lucru, privează în mod clar subiectul psihologiei de trăsătura sa esențială și de structura particulară asociată cu acesta. Se poate fi un mare psiholog și totuși, atunci când încearcă să dai o fundamentare epistemologică a științei cuiva, nu poți decât să-i submineze fundamentele. Dar dacă un reprezentant remarcabil al unei științe separate este și un gânditor subtil, atunci, desigur, el este chemat să dezvăluie principiile epistemologice și metodologice ale acesteia. Acest lucru este confirmat de articolul „Ways of Psychology" al lui Theodor Lipps. În ea, în primul rând, pe baza unei analize precise a datelor experienței, el stabilește conceptul de conștiință, ca experiențe unite prin „Eu", iar în al doilea rând, nebazându-se pe aceste rezultate pur empirice, el pune în discuție cerința ca subiectul specificat al psihologiei să fie supus legilor și, în plus, cauzal și, în al treilea rând, înțelege că aceasta necesită o construcție specială, independentă de cea imediat dată (la Lipps, „suflet"). Poate că nu aprobăm încarnările concrete ale acestor gânduri ale lui Lipps, dar nu putem decât să admitem că calea logică pe care a ales-o satisface cerințele criticii filozofice.

Conținutul colecțiilor „Metode de psihologie" este următorul. Academicianul E. L. Radlov în articolul său „Auto-observarea în psihologie" îl apără sub forma „percepției interne" ca principală metodă a psihologiei. Articolul lui G. I. Chelpanov „Despre metoda experimentală în psihologie" explică public și detaliat caracteristicile acestei metode și varietățile ei. Articolul lui G. P. Zelenago „Biologie și psihologie modernă" susține cu înverșunare în favoarea nesocotirii totale a psihicului în studiul „reacțiilor animalelor" de către fiziologi. Aceasta, desigur, este o cale foarte periculoasă, care duce aproape inevitabil la o denaturare a ceea ce este dat în experiență. O mulțime de material extrem de interesant este oferit în articolul lui Æ. θ. Koni „Psihologie și mărturie a martorilor", dar nu este atât de mult

metode, câte Fapte de psihologie. G. Geymans în articolul „Metode de psihologie specială" indică o serie de metode potrivite pentru studiul „diferențelor dintre indivizi și grupuri de indivizi". Remarcabil în

ceea ce privește prudența, obiectivitatea și claritatea conceptelor este articolul lui Yu. Filipchenko, „Subiectul psihologiei animalelor și metodele sale”. S. Sukhanov în articolul „Patopsihologie” pentru a familiariza cititorii cu această nouă ramură a științei fenomenelor mentale. Articolul lui A. Orshansky „Observații asupra copiilor în psihologia modernă” acordă pe bună dreptate o mare importanță acestui tip de psihologie genetică și, în legătură cu luarea în considerare a metodelor sale, oferă multe detalii interesante. Articolul lui W. Wundt „Psychology in the Struggle for Existence” tratează chestiunea indezirabilității separării departamentelor de psihologie și filozofie în Germania și, se pare, are prea puțin de-a face cu întrebările despre metodele psihologiei, astfel încât plasarea în colecție nu poate decât să provoace o oarecare surpriză.
L. Кунцманъ.
Anuar de filosofie și cercetare fenomenologică în comunitate cu Geiger-Munich, A, Pfãnder-Munich, A. Beinach-Gòttìngen, Scheler-Berlin editat de Edmund Husserl t 1 B d. H a 11 ea, i.e. S. (Max Niemeyer) str. 846. Ц. 22 M. 1913.
Editorii acestui anuar sunt uniți nu de „sistemul școlar, ci de convingerea comună că doar o întoarcere la sursele primare ale contemplației” și „discernirea esențelor” extrase din această contemplare va face posibilă elucidarea conceptelor de bază și rezolva marile probleme ale filosofiei. Această credință se dovedește a fi atât de clară încât, în ciuda unor dezacorduri ale cercetătorilor individuali și a varietății de subiecte abordate în ea, anuarul face o impresie destul de solidă. Articolul lui Husserl „The Ideas of Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy” nu reprezintă un întreg, întrucât i se dă doar începutul – prima dintre cele trei cărți – „A General Introduction to Pure Phenomenology”. Sarcina principală a acestei introduceri nu este soluționarea problemelor fenomenologice, ci doar stabilirea „științifică” a acestora. Tema principală a Fenomenologiei pure este paralelismul experienței și experienței și „problema structurii obiectivității conștiinței”. Introducerea repetă și adâncește în mare măsură – cu unele modificări de terminologie – punctele de vedere expuse în Investigații logice și articolul „Filosofia ca știință riguroasă” (vezi Logos, 1911, cartea 1), de exemplu, în chestiunea contemplării esențe, diferența dintre Fenomenologie și psihologie, Fapt și esență, infirmarea naturalismului etc. Dar oferă și o mulțime de lucruri noi în sensul fundamentarii metodelor Fenomenologiei și este deosebit de interesant ca indicator al direcției în care dezvoltarea filozofiei lui G. a luat, mai definitiv decât înclinația anterioară a lui Kant către idealism: G. ajunge la recunoașterea eu-ului pur, pe care anterior îl respinsese și, în această problemă principală, își reia critica la „Introducerea în psihologie” a lui Natorp. ”, plasat în volumul II „Investigații logice”. Conștiința transcendentală a lui G. devine ființă absolută. Tot ce este transcendent este constituit în el, adică ceea ce nu poate fi experiență pură, întreaga lume psiho-fizică, care nu are decât „realitate prezumtivă”. Doar experiențele transcendentale sau pure sunt date în mod adecvat, lucrul temporal-spațial este chiar și pentru conștiința divină eternul „X gol”, „eternul „și așa mai departe”, „nimic decât o unitate intenționată”, un element fundamental.

pialial neputând fi altceva decât unitatea imaginilor fenomenului. În ideea unui lucru, ni se oferă doar regula pentru înșirarea nesfârșită a predicatelor * „Obiectul este doar un nume pentru dependențele esențiale ale conștiinței”. Dar interesul principal al articolului nu este în aceste prevederi, ci în inerenta ·'p, subtilă, adesea minuțioasă, analiză și delimitare a conceptelor, care este, alături de aceasta, și motivul dificultății articolului și principalului său. dezavantaj – terminologie confuză. Multe obiecții pot fi cauzate de însăși metoda reducerii fenomenologice, folosită pentru a realiza „setarea” fenomenologică a întrebărilor și delimitarea câmpului conștiinței pure, asemănătoare în unele privințe, așa cum subliniază însuși G., cu metoda lui Descartes a scepticismului universal. .
Dintre celelalte articole din anuar, „Despre psihologia stărilor de spirit” a lui Pfnder (este dată doar prima parte), „Despre fenomenologia plăcerii estetice” a lui Geiger, „Formalismul în etică și etica materială a valorilor” de Scheler și „Reinach”. Fundamentele a priori de drept civil” sunt de cel mai mare interes. reprezintă ultimele două. Articolul lui Scheler, scris cu brio, face o critică plină de spirit a eticii lui Kant, principala greșeală a cărei S. consideră identificarea a priori cu Formalul, și arată că etica materială nu trebuie să cadă inevitabil în fundurile hedonismului, empirismului extrem. sau naturalism. În partea pozitivă a articolului, Sh. relevă ființa ideală a valorilor, a cărei cunoaștere ne este dată în sentimente, iar în acest sens, Sh. cere recunoașterea „apriorismului emoțional și dizolvarea falsei unități dintre apriorism și raționalism.” „Numai ceea ce este bun poate deveni datorie.” În fundamentarea epistemologică a pozițiilor etice ale lui Sh., este interesantă asemănarea cu intuiționismul, referirile la Bergson sunt și simptomatice. Articolul lui Reinach merită cea mai serioasă atenție din cauza formulării deosebite a întrebărilor luate în considerare.
O, Котельникова.
:. N. JRickert. Limitele formării conceptelor științifice, o introducere în științe istorice. A doua ediție revizuită. tubing. ICB Mohr. 1913. Цѣна 18 марокъ.
În secolul al XIX-lea, pentru prima dată, Schelling (și în spatele lui deja o serie de alți gânditori) s-au opus filozofiilor lumii antice și celei noi. ca reprezentanți ai perspectivei lumii non-istorice și istorice. Conform viziunii antice asupra lumii, sfera cercetării filozofice include numai peste tot aceeași formă tipică și subordonarea „materiei senzuale principiilor suprasensibile”. Antichitatea a făcut doar primul pas pe calea de la atemporal la realizarea sa temporală și într-adevăr, primul pas într-un anumit sens duce doar la realizarea Comunului, la realizarea tipică. Cererea de realizare a valorilor este îndreptată indiferent către toate părțile lumii sensibile care umplu spațiul și timpul. Așa cum imperativul kantian de a realiza autonomia morală a voinței se adresează indiferent oricărui subiect în general capabil să fie substratul valorii autonomiei, tot așa valorile sunt pretutindeni adaptate la substratul în general, la substratul in genere cerut. prin conţinutul lor valoric respectiv. Astfel, ei au în vedere în primul rând tipul de implementare. În esența pură a spumei nu există nicio relație internă cu Fapticul

De fapt, la un singur caz în existenţa lui specială, specifică.Pornind de la aceasta nu se poate înţelege corect decât tendinţa exclusiv tipificatoare şi generalizantă a filosofiei antice. Din aceleași motive, ea vede în temporal doar purtătorul neschimbător al eternului. În relația de bază dintre temporal și atemporal nu există nicio schimbare, nici trecut și nici viitor. Speculațiile nu se confruntă încă cu problema istoriei ca o dezvoltare unică. Pentru o viziune antică asupra lumii, „istoricul” trebuie să coincidă cu indiferentul, neesențial, „empiric”.
Pentru ca tendința filosofică spre justificarea absolută să se îndrepte și către implementări individuale, efective, ale sarcinilor atribuite lumii sensibile de sistemul de valori, a fost necesar să se deschidă un domeniu complet nou al filozofiei, a fost necesar să se pună bazele. pentru o filozofie sistematică aplicată care vizează mai mult decât o corelată tipică de implementare a sistemului. Numai atunci cazurile individuale izolate ar putea da un exces de calități în comparație cu tipul lor de realizare și, datorită acestui lucru, ar putea forma o serie de dezvoltare unică. În legătură cu aceasta, abia atunci ar putea fi pusă sarcina cu totul nouă, particulară, care caracterizează noua filozofie: sarcina istoriei absolute, urmărirea procesului unic de distribuție și dezvoltare în timpul realizării valorilor, procesul unic de pătrundere a atemporal în temporal. Rezultatul cumulat al realizării valorilor devine astfel subiectul istoriei absolute. Astfel, s-a făcut o tranziție de la o înțelegere exclusiv generalizantă la o înțelegere individualizantă a vieții formate în valoare. În același timp, toată viața este considerată în mod necesar ca un singur întreg evolutiv, ca o lucrare unică asupra unor obiective comune, astfel încât orice manifestare unică a vieții este inclusă în această conexiune unică atotcuprinzătoare. Doar datorită unei legături unificate atât de puternice, istoria absolută dobândește o trăsătură metodologică care caracterizează orice știință: depășirea unei singure sarcini cognitive, urmărirea unei singure tendințe atotpenetrante, în contrast cu singura întâmplare și trecerea prin întreaga noastră viață practică, dar înţelegerea incoerentă a Faptelor individuale.
Dar legitimitatea oricărei științe istorice empirice, care este doar un fel de omologul „empiric” al istoriei absolute, este strâns legată de viziunea istorică asupra lumii. Ideea de bază a viziunii istorice asupra lumii, datorită căreia dezvoltarea unică a omenirii devine o temă științifică, iar metoda individualizării, necunoscută întregii antichități, dobândește drepturi de cetățenie în știință - această idee de bază este, în ultimă analiză, coloana vertebrală metodologică a istoriei empirice de asemenea, formându-și premisa necesară, chiar dacă numai la infinit.planând cu adevărat deasupra ei. Aici este înrădăcinată misiunea metodică a viziunii istorice asupra lumii, de unde chemarea ei la logica științei. Rickert cunoștea această misiune și această chemare. Tendința istorică absolută a lui „Limitele formării științifice naturale a conceptelor” se reflectă în faptul că a ridicat contemplația istorică în conștiința logicii, pe care a dedus-o din contemplarea lumii istorice a consecințelor care decurg din aceasta.

pentru metodologie. Indiferent de cel mai remarcabil dintre predecesorii săi în cunoașterea structurii logice a istoriei, și anume, discursul lui Windelband „despre istorie și științe naturale”, Rickert a distrus caracterul vechi al istoriei și astfel sensul istoriei ca

știință, confirmând şi întărirea acestei cuceriri logică proprie printr-un studiu cuprinzător. Acesta este meritul său metodologic de mare importanță.

Modificările din a doua ediție le putem remarca doar pe scurt aici. Ne mărginim să subliniem că noua ediție a cărții deschide o perspectivă asupra unei lumi de gânduri complet nouă, străină de ediția anterioară. Rickert nu este nicidecum un fanatic al ideii istorice. Dimpotrivă, așa cum este evident din unele locuri din opera sa, el vede acum în dezvoltarea istorică, adică într-o viață care continuă trecutul și privește mereu spre viitor, doar o tăietură limitată din viața adevărată, viața în general. Vieții, care este cuprinsă într-un progres nesfârșit, străină de odihnă și supusă, în raport cu scopul ei istoric, evaluării, comparării și comparării, el se opune autosuficienței odihnindu-se în sine și autosuficienței complete, „împlinire” (Vollendung), ca sferă de viață retrasă din puterea istoriei (p. 635, de asemenea prefață, IX și urm.). Prin urmare, capitolul final al filosofiei sale a istoriei, la care face aluzie această idee, ar trebui, în esență, în conformitate cu caracterul său negativ, să se intituleze: „Limitele formării istorico-științifice a conceptelor”. Ea ar vorbi despre acea plinătate a vieții care nu intră în istorie și despre care istoria tace deci. În acest fel, ar scoate în evidență și mai accentuat conceptul de istorie, punându-i limite. Așa că Rickert aduce acum un omagiu acelei ostilități față de istorie, care, trecând prin viziunea istorică asupra lumii și depășind-o, revine parțial – deja la un nivel superior – la neistoricitatea anticilor, tocmai acea ostilitate din punctul de vedere al vieții împlinite. , căreia Goethe i-a dat odată următoarea Formulare care exprimă întreaga sa relație cu istoria: „O biografie ar trebui să descrie viața așa cum există în sine și de dragul ei. Nu i se poate interzice istoricului să rezuma; dar o ispravă individuală și o persoană individuală pierd în același timp... Istoria, chiar și cea mai bună, seamănă întotdeauna cu un cimitir, miroase a mormânt. S-ar putea spune chiar: cu cât lumea stă mai mult, cu atât devine mai dureros să citești istoria, căci fiecare istoric neliniștitor este nevoit să facă o însumare și mai fină, și mai sublimată a evenimentelor lumii, care până la urmă, din moment ce nu rămâne. culcat ca un caput mortuum, volatilizează mănâncă ca fumul" , (Gotta'achô lubilaeumsausg. vol. XXIV, p. 268 sd.). De asemenea, la cuvintele lui Zelling despre „progresul nesfârșit și neliniştit”. (Coll., div. I, vol. VI, p. 563 și urm.) și tendința „supra-istorică” a lui Nietzsche de „a nu vedea mântuirea în curs” este aruncată lumina cuvenită de remarcile lui Rickert. La urma urmei, Nietzsche a fost cel care * a chemat din nou la viață simptomul extrem al viziunii elene non-istorice despre lume - ideea ciclului etern al procesului mondial, făcându-se un simbol al fidelității față de ea însăși, fără dor de dezvoltare, „pentru cel mai înalt, pentru moștenitoarea *, dar numai să-și satisfacă mereu viața.

Așadar, păstrând toate cuceririle anterioare, a doua ediție a cărții lui Rickert. deschide în același timp o lume complet nouă a scopurilor filosofice, indicând dezvoltarea filozofică ulterioară a autorului său.

A. Dayek. (Heidelberg)

Și·

Biblioteca „Runivers”

BIBLIOGRAFIE

Hugo Dingler, Die Grundlagen der Naturphilosophie 1913 (Verlag Unesma G. mb H. Leipzig, Preț 6 puncte). Cartea matematicianului din München

este scrisă într-un limbaj extrem de clar, de viu și, în ciuda conținutului ei foarte abstract, este ușor de citit. În lucrarea sa G. Dingler dorește să ofere idei directoare pentru construcția logicii și a teoriei cunoașterii. El pleacă de la imaginea ideală a unei științe complete și investighează care va fi fundația și structura științei în acest caz ideal. Un astfel de ideal pentru el este o singură știință atotcuprinzătoare, în care toate faptele fiecărui domeniu al realității sunt deduse într-un mod pur logic pe baza unui număr finit de reprezentări primare, acestea din urmă reducându-se exclusiv la relațiile de spațiu, timp și masă. Deși suntem de acord cu autorul că aceasta este tocmai „ideea regulativă" a științei matematice a naturii, tendința de dezvoltare constantă și neîncetată a acesteia, totuși, în Faptul că realitatea se dovedește întotdeauna a fi mai complexă decât teoria științifică care urmărește să o îmbrățișăm, avem tendința de a vedea nu doar rezultatul imperfecțiunilor cunoștințelor noastre. În opinia noastră, această împrejurare mărturisește bogăția inepuizabilă a realității, care, deși pune sarcini nesfârșite pentru știința matematică a naturii, în același timp păstrează întotdeauna un reziduu care nu cedează. Și această bogăție a realității dă naștere la o serie de alte puncte de vedere cognitive care nu se încadrează în cadrul științei naturale matematice (ultimul, în opinia autorului nostru, este cunoașterea științifică autentică). În special, a face rău lui H. Dingler este o negare completă a acelui punct de vedere cognitiv special, care se numește „psihologic". Psihologia pentru el este doar o ramură a biologiei, sau, mai exact, una dintre ramurile științelor matematice ale naturii și chiar visează să inventeze o „oglindă spirituală" prin care să fie observate procesele din aparatul nervos central. Ca urmare a unei astfel de negare a unui punct de vedere psihologic deosebit, autorul nu reușește să facă distincția între conținutul cunoașterii științifice și procesul psihologic al cunoașterii, datorită căruia, în tabloul dezvoltării științelor date de el, se obține iluzia că cunoștințele științifice au crescut „automat", lanțuri logice etc. de fapt, procesul istoric al creativității științifice este mai degrabă un proces irațional, nesupus calculului logic. De exemplu, Kepler și-a stabilit legile astronomice pe baza concepțiilor mistico-pitagorice. În ce mod a fost descoperită teoria cunoscută, adică cum a fost posibil să se introducă o anumită poziție într-o serie logică, este indiferent: este important doar ca toate legăturile logice ale unei serii date să stea la locul lor. Este necesar să se facă distincția între modul psihologic de a descoperi un adevăr și modul logic de a-l demonstra. De multe ori nu se potrivesc. Dimpotrivă, în cele mai multe cazuri, adevăratul mod științific de a demonstra o propoziție („derivarea ei logică") este ultimul. Pentru toate așa-zise. legi empirice, o astfel de deducție logică este încă ceva ce căutăm. Deci, cursul logic al probei nu este deloc calea care duce la descoperirea adevărului, dimpotrivă, este doar ceea ce se caută, ceea ce trebuie descoperit. Acesta, am spune noi, este ultimul scop al căutării, și nu calea reală către căutarea adevărului. Așa se explică de ce, de regulă, adevărul științific trebuie să petreacă mai mult sau mai puțin timp în stadiul unei ipoteze sau a unei poziții empirice / care este amenințată de moartea în fiecare minut din partea celor care se pot deschide.

Fapte contradictorii. Autorul lucrării pe care o analizăm nu se oprește asupra relației dintre Factorii logici ideali care creează cunoașterea științifică și creativitatea psihologică reală care dezvăluie atât această cunoaștere, cât și Factorii care o creează (mai mult, descoperirea acestora din urmă este des făcut mai târziu). Pe bună dreptate G. Dingler scrie că creativitatea științifică era de obicei „o chestiune de geniu, rutină și instinct”, dar nu îl vom urmări când spune că această stare de lucruri trebuie să se schimbe. În opinia noastră, logica nu va înlocui niciodată nici inventivitatea unui geniu, nici acele obiceiuri de gândire care se dobândesc practic în timp ce se lucrează pe orice domeniu al cunoașterii. Dar asta înseamnă că logica care ne arată idealul cunoașterii va fi practic inutilă? Deloc. Numai că nu ne va arăta calea către descoperirile științifice, ci va influența creativitatea științifică doar indirect, indicând ce fel de justificare pentru pozițiile noastre ar trebui să căutăm. Prin urmare, nu va învăța cum să căutați, ci ce ar trebui căutat. Nu ne va învăța niciodată să „facem știință”, ne poate spune doar ce trebuie găsit pentru a avea cunoștințe solide, cu adevărat științifice. Acesta este sensul său călăuzitor, dar în același timp, desigur, poate servi și scopului verificării a ceea ce este găsit. Dar automat oamenii vor putea să facă știință nu atunci când se construiește o logică bună, ci mai degrabă în cazul în care un alt vis al autorului nostru devine realitate: dacă biologia devine un departament complet de științe matematice naturale, incluzând atât psihologia gândirii, cât și pe baza ei și „oglindă mentală, se va inventa un dispozitiv prin care se vor reproduce mecanic vibrațiile necesare ale aparatului nervos central (când, deci, îl vom bobina mecanic, ca un ceas).
Nici formularea de către autor a întrebării „dată imediat” nu ne satisface. Dar sfera revizuirii nu ne permite să ne mai oprim, să ne alăturăm problemelor ridicate în lucrarea lui G. Dingler. Autorul ridică o serie întreagă de întrebări ale teoriei generale a cunoașterii, le rezolvă, învecinându-se, pe de o parte, școlii de la Marburg și Husserl, pe de altă parte, lui Mach și Ostwald. Adesea, el oferă o soluție originală problemelor și, dacă cineva nu poate fi întotdeauna de acord cu el, atunci, totuși, opera sa excită constant gândirea cititorului. L. Makovelsky.
T.

ETICĂ. FILOZOFIA DREPTULUI *).

. . Paul Hensel. Hauptprobleme der Ethik. Teubner, ed. a 2-a. 1913. pp. 128. C. 3 mărci (în cartonat).

Această carte mică, scrisă elegant, care a apărut din prelegerile publice susținute de autor la Mannheim în 1902, poate servi drept o excelentă introducere în etică. În primele capitole, Hansel oferă o expunere și o critică a învățăturilor empirice heteronale în etică (utilitarismul lui Bentham, evoluționismul lui Spencer). Ceea ce urmează este o expunere mai detaliată a eticii autonome – etica lui Kant, la care, în general, se alătură G..

*) Vezi și articolele lui Scheler și Reinach în Jahrbuch fur Philosophie und phanomenolog. Pentru-¿ sehu-ig. Dep. II.
K I G.
Biblioteca Runiverse

O serie de remarci despre etica lui Kant și criticii ei fac cartea lui G. interesantă și pentru un filozof de specialitate. Deci G. dezvăluie cu mare succes caracterul extra-etic al opoziţiei optimism-pesimism şi

altruism-egoism. Remarci bune despre rigorism, despre „sufletul frumos”, ca concept etic. Foarte corectă și fructuoasă este distincția clară între fapta extramorală (adică indiferent față de valoarea morală), antimorală și radical rău (adică negarea moralității a priori). Cele mai valoroase din carte sunt remarcile (p. 48 și urm.) despre natura universală a maximelor morale: această universalitate, după G., înseamnă doar universalitatea formală a datoriei morale, și nu comanda de a acționa în orice individ. cazuri în același mod.— În general, pozițiile i G., așezându-se fundamental din punctul de vedere al lui Kant, diferă de cea a lui Kant prin istoricism mai mare (la p. 80 G. subliniază în mod corect natura neterminată a moralității, nevoia de apariţia a tot mai multe noi îndatoriri morale) şi negarea „justificării morale” a religiei. Religia, în înțelegerea căreia G. tinde către Hegel („dragostea în general semnificativă este religia, p. 119, cf. citând și pilda fiului risipitor ca exemplu de atitudine religioasă), nu poate fi justificată pe morală: ea este o zonă autonomă care nu se pretează la măsurarea etică . Pe lângă problema religiei (capitolul 9), G. atinge pe scurt (capitolul 8) și problema dreptului (ambele capitole sunt completări la ediția a 2-a). Având în vedere lipsa unor cărți cu adevărat științifice despre etică în literatura noastră populară, atragem atenția traducătorilor asupra cărții lui Hansel.

C „Hesse”

IV.

ESTETICĂ.

Const. Erbeup. Scopul creativității. Editura „Gândirea Rusă”. Moscova. 1913. c. 1 p. 75 k.

Scopul creativității lui Erberg este de a găsi în lupta cu bête noire a artei, de dragul necesității. El dezvoltă teoria „innormismului”, luptă nu pentru adevărul obiectiv, ci pentru libertatea supremă, necondiționată. Astfel, el transferă imediat problema semnificației esteticii în sfera moralității, deoarece libertatea, indiferent de modul în care ar fi înțeleasă, în spiritul hedonismului consistent sau conform argumentului moral al lui Kant, rămâne totuși în mod necesar primul postulat al eticii. Eșecul premisei de bază a lui Erberg și neînțelegerile care decurg din aceasta se datorează parțial regnului malefic al limbajului uman de care se plânge atât de elocvent Bergson. Nu avem o terminologie specială pentru exprimarea sentimentelor interioare, indiferent de dependența lor de percepțiile lumii. La urma urmei, în scopul creativității, Erberg sob-strentsr înseamnă semnificația creațiilor obiective ale valorilor artistice și nu ^sizr-psihologia procesului de implementare a acestora, ci un spirit complex? sh^tsriy edr, deținând un creator inspirat^· Dar, chiar și acceptând edtrra condiționată, este greu să fii de acord cu acceptarea lui a principiului creator și a oricărui fel de minereuri umane, n$ self-seeddo. Se străduiește pentru adevărul secret, și nu pentru libertate, pentru cunoaștere și nu pentru mai târziu, pentru înțelegere a ființei și nu pentru creație din nimic. Arta este cu adevărat gratuită

Biblioteca „Runivers”

Da, creatorul eliberează materia din inerție. Dar de vreme ce, potrivit lui Erberg însuși, creativitatea constă în depășire, atunci acolo unde nu este nimic de învins, orice artă încetează. Și dacă este adevărat că scopul creativității este libertatea, atunci înseamnă că aspirația sa supremă este autodistrugerea, sinuciderea.

Anul nouă sute cinci, sub auspiciile căruia a fost scrisă întreaga lucrare analizată, a reunit, pe baza individualismului, spiritul esteticismului și spiritul maximalismului, generate de aceeași aversiune față de problema realității și ignorarea Forma sa. Erbergul îngenuncheat „a aprins focurile de seară” ale esteticismului revoluționar, ancillae libertatis, care și-a uitat proprii zei, dar nu cunoștea străini. El a definit corect sarcina de „conducător de artă” în educația estetică a oamenilor prin frumusețea Formei, dar nu se poate să nu regrete că nu a mai făcut un pas mai departe, decisiv, nu a ajuns la concluzia directă că Este remarcabil din aceasta că scopul oricărei arte în general este evitarea schimbării.x legile contează de dragul realizării nu a unei libertăți absolute imaginare, ci a legilor eterne și clare ale Formei. Perspicacitatea și întruchiparea acestei frumuseți, din moment ce ea însăși nu este concepută, ci realizată în sufletul artistului, nu creează în niciun caz „frumusețe-frumusețe”, pe care Erberg o numește cu dispreț Formal, în sensul de exterior.
Creatorul introduce necunoscutul încă în cercul materiei deja formate și, în timp ce recunoașterea acestui nou început în ochii mulțimii este încă în curs de finalizare, toiagul său, în mâinile unui nou ales, duce din nou la un nou , obiectiv mai mare. Dacă Erberg are dreptate că în arta care atrage oamenii, complotul este destinat să ocupe primul loc, atunci acest lucru se întâmplă doar pentru că fiecare Formă înghețată devine un complot. Oamenilor și copiilor li se oferă cel mai mare dintre ceea ce este deja mort: Rousseau, Karamzin, Dickens.
Strămoșul psihologiei creativității, Diderot, a experimentat în propria piele cât de frecvente sunt fundăturile în dezvoltarea criticilor de artă, care sunt o încrucișare între un filosof și un artist creativ. De aici, pe de o parte, metafizica lui Erberg care s-a oprit la jumătate, pe de altă parte, acea reticență, acea apatie mentală care îl împiedică să reducă la ultimele elemente strălucitele sale analize psihologice despre improvizație, momente de depășire în creativitate, minciuni artistice. La pagina 196 găsim cuvintele fatale pentru întreaga construcție a autorului: „Nu am nevoie: poate chiar de artă: am nevoie de creativitate”. Așadar, realitatea perfecționării-geaiogului, despre care se menționează și acolo, este esențial de prisos. Tocmai acest psihologism franc al autorului îl împiedică să pătrundă în esența multora dintre cele mai curioase întrebări pe care le-a ridicat el însuși. Uneori îl împinge chiar și într-un fiziologism și teleologism extern destul de nefondat. Vedem acest lucru, de exemplu, în explicarea plăcerii estetice dintr-o notă luată sus de cântăreț. Se presupune că apare din conștientizarea dificultății cântărețului de a o lua în largul său. Dar aici apare în mod firesc o dublă obiecție: în primul rând, adevărata plăcere apare doar atunci când ascultătorului îi lipsește tocmai această conștiință a depășirii dificultăților și, în al doilea rând, marele cântăreț se distinge prin faptul că nu îi este deloc greu să bată o astfel de notă. . Așa că și aici frumusețea unei opere de artă nu constă în procesul de creație, ci în neexploratul acelui „sunet” pe care îl auzim.
=■. Investigand conceptul de creativitate, autorul nu s-a oprit suficient

pe punctul important al noutăţii pe care o aduce. Creatorul, „aproape de toată lumea, străin de toate”, își întoarce una dintre fețele către creat, dar este deja profund indiferent față de el de către ceilalți.

Omogenitatea și eterogenitatea cunoscătorului și a cunoscutului sunt de fapt inseparabile și la fel de necesare.
Întrebarea extrem de importantă ridicată de autor despre improvizație, din păcate, este din nou acoperită doar din punctul de vedere al psihologiei morale. În plus, dând vina pe modernitate pentru că vede centrul de greutate al artei nu în creativitatea artistică, ci în rezultatul ei, Erberg uită că Rusia nu suferă de acest lucru și, prin urmare, tocmai arta noastră este improvizație continuă și, poate să fie mântuire. de la dispariția viitoare a artei „raționalului”. Este suficient să menționăm aici pe un Tolstoi, un improvizator genial, care a îmbinat în sine toate farmecele cele mai înalte ale unui artist și ale unui călugăr *)
Cartea lui Erberg este un adevărat enfant terrible al artei. După cum ni se pare, este ghinionist, dar cu sinceritate profundă, mândrie și cruditate, ridică întrebarea dacă au dreptul la existență și propriile lor scopuri „împreună cu psihologia creativității și eticii, eliberatorul - rap κοιηταά.
Margaret G.
*) Vezi art. Yartsev în Rechi M 191, 1913
Biblioteca „Runivers”

Jurnalul de recenzii.
REVISTA RUSĂ*).
Întrebări de filozofie și psihologie. Anii XXPT (1912) și XXIV • (1913) p. 471+738 și 457+748 [carte. 111-120).—Dacă vrea cineva să se convingă de creșterea intereselor filozofice în vremea noastră, să-și ia osteneala să se uite la materialele, studiile și interpretările filozofice care au fost publicate în ultimii ani pe paginile lui Voprosov. Sunt sigur că își va forma ideea cea mai favorabilă a succeselor mișcării filosofice moderne din Rusia, căci, într-adevăr, în ultimul timp jurnalul a devenit tot mai interesant și mai bogat de la an la an. Adevărata semnificație a majorității lucrărilor care au constituit secolul XX (1911) am remarcat-o deja data trecută. Formă-
·) Prima mea experiență de revizuire a revistelor rusești (plasată în 1/2 din cartea Logos pentru 1912/13, pp. 401-412) a evocat doi recenzori, ale căror note mi-au devenit cunoscute, și anume, din partea domnului Frank. în „Russkaya Molva” și domnul Samsonov în „Russian Vedomosti”, recenzie care nu corespunde deloc nici tonului general, nici sarcinii generale, nici conținutului general al scrisului meu. Care este motivul pentru aceasta, las cititorii să judece; pentru a evita neintelegerile, consider necesar sa dau urmatoarele explicatii. G. Frank afirmă în recenzia sa că „observatorul” stabilește scorurile neokantiene cu personalul de la Questions of Philosophy and Psychology. Între timp, sunt ocupat în recenzia mea „să stabilesc doar faptul că unii filozofi ruși scriu adesea despre filosofia modernă, fără a o studia în mod corespunzător, că îi atribuie lucruri care uneori nu corespund, pentru că, atribuindu-i ceva care nu corespunde. nu corespund, ei condamnă apoi yut her va it (atribuit de ei înșiși), și că nu este bun din toate punctele de vedere. O astfel de stabilire nu mă împiedică deloc să recunosc lucrările scriitorilor care scriu despre filosofia modernă în alte privințe ca fiind demne de atenție. Deci nu

se poate vorbi de vreo „reglare a conturilor” în legătură cu recenzia mea.—G. susține Samsonov. că „Logo-urile (adică recenzia mea, deoarece nu se mai vorbește despre „Întrebări de filosofie și psihologie” în numărul „Logos” în altă parte) se referă la „Întrebări” în mod ironic și că unii angajați ai Logos-ului” (adică - adică sunt și eu, deoarece în acest număr doar îl ating pe Cohen) până la punctul de a fi atât de partizan încât pentru ei „nu există Dumnezeu decât Dumnezeu, Cohen este profetul lui”. Personal am fost și rămân în convingerea că, dând seama de activitățile Întrebărilor, îmi exprim doar și numai respectul în fața venerabilului organism. Dacă, pe de altă parte, nu sunt de acord în multe privințe cu unii dintre colaboratorii Voproșovului, dacă le reproșez unora dintre ei atitudinea lor față de Kant, încercând să descopere incorecta înțelegere a filozofiei sale (nu fac niciodată afirmatia, arbitrar atribuita mie de domnul Samsonov, ca colaboratorii Voprosov-ului nu-l cunosc pe Kant, ceea ce eu nu am afirmat), mi se pare ca da. aceasta este doar afacerea filozofică obișnuită, numită critică filozofică, și cu „ironia” nu are nimic în comun. Cât despre „idolatria” lui Cohen, îmi voi permite doar să subliniez că în același număr al Logosului se află articolul meu, în care, de altfel, îl supun pe Cohen unei critici fundamentale, respingându-i în mare măsură filosofia; iar în propria mea „recenzie” Cohen este discutat doar în măsura în care este necesar să se stabilească adevăratul curs al gândurilor sale și să-l protejeze de distorsiuni, în timp ce o evaluare a filozofiei lui Cohen nu este oferită deloc.
Biblioteca „Runivers1”

Privind acum la următorii doi ani, nu pot decât să spun că conținutul lor nu numai că nu este inferior în semnificație anului secolului al XX-lea, dar, poate, chiar îl depășește în acest sens. Ca și în recenzia anterioară, voi atinge mai întâi articolele consacrate cercetării istorice și filozofice, apoi voi trece la articole cu caracter sistematic.
Dintre articolele cu conținut istoric, primul subiect (din punct de vedere al timpului) este dezvoltat de studiul lui S. O. Gruzenberg: Înțelegerea lui Descartes despre Dumnezeu (XXIV, 1913, pp. 279-296). Arată clar că, la Descartes, „întreaga forță a argumentului ontologic se reduce în esență la demonstrarea priorității ideii de Dumnezeu față de ideea de om, și deloc la dovedirea existenței lui Dumnezeu, care nu am nevoie de orice dovadă, pentru că mi se impune minții cu o forță irezistibilă, ca o axiomă imuabilă; întreaga forță a argumentului antropologic se rezumă la a demonstra că nu sunt doar o gândire, ci și o ființă purtătoare de Dumnezeu” (p. 287). S. O. Gruzenberg subliniază în mod corect că în fața argumentului antropologic, care la Descartes, de fapt, constituie etapa principală a argumentului ontologic, Descartes introduce metoda și criteriile mistice în viața sa filozofică cotidiană (291 și urm.); dar din aceasta, după cum crede autorul, nu există nicidecum vreo antinomie între această metodă mistică și părtinirea raționalistă a gândirii lui Descartes, căci metoda mistică, așa cum este folosită de Descartes, nu înseamnă deloc un negativ (în un sens cognitiv) exemplu, să zicem, misticii lui Plotin sau Clement din Alexandria. Cunoașterea mistică (intuiția) la Descartes este la fel de pozitivă ca și cunoașterea rațională: este doar un alt mod de cunoaștere. Iar, având în vedere o astfel de metodă mistică pozitivă, Descartes nu are urme ale tendinței pesimiste pe care autorul vrea să i-o transmită (289, 295 și urm.).S. Frank dedică un articol excelent

scris și fin gândit. la „Învățătura lui Spinoza despre atribute” (HHSH, 1912, pp. 523-567). Pe baza mai multor considerații textuale și interpretative, el susține că înțelegerea naturalistă, „psiho-fizică” a relației dintre substanță și atributele sale, care suferă de antinomianism insolubil, aparține unei perioade anterioare a Filozofiilor lui Spinoza și perioadei lor ulterioare. a fost depășită însă sub influența lui Descartes, formularea raportului menționat în termeni de monism epistemologic: „sub substanță... nu se înțelege altceva decât acea unitate primordială în care legătura dintre gânditor și gândibil, subiect și obiectul este dat direct” (536). Potrivit lui S. Frank (541 și urm., 553 și urm.), părtinirea mistică inițială generală a gândirii sale, care a apărut din cunoștințele sale cu teologia iudaică (542, 555 și urm.), a contribuit în mare măsură la întărirea monismului epistemologic în mintea lui Spinoza și a adus în sfârșit la instaurarea unui monism mistico-epistemologic aparte (557). O astfel de interpretare a filozofiei lui Spinoza îi permite atunci lui S. Frank să facă o afirmație istorică generală foarte importantă: „monismul epistemologic nu este deloc creația lui Kant” (563); Kant i-a dat doar o expresie idealistă, dar în termeni realiști a fost exprimat deja în antichitate, apoi, de altfel, tot de Spinoza (560, 559, 563 p.); „Înseși bazele noii filosofii și, în special, epistemologiei nu se află deloc într-o opoziție atât de puternică cu mintea antică.
Biblioteca „Runivers”

; vedere, așa cum recunosc de obicei atât admiratorii, cât și detractorii noii filozofii” (567). Totuși, oricât de convingător ar suna acest ultim gând, precum și însăși interpretarea lui Spinoza propusă de S. Frank, cu greu este posibil să fim de acord cu ele. În primul rând, căutând în Spinoza (ca și înaintea lui) epistemologia sau chiar epistemologia în psihologie (532, 534), S. Frank efectuează asupra lui aceeași operațiune istorică și inacceptabilă din punct de vedere filosofic pe care o practică marburgerii în raport cu Platon, Descartes, Leibniz etc.: el exprimă gândurile lui Spinoza în concepte moderne (post-kantiene) în loc să le expună în conceptele timpului său. Aceste din urmă concepte erau, fără îndoială, complet străine de orice epistemologie în general în sensul modern al cuvântului (să nu mai vorbim de monismul epistemologic, monismul epistemologic în psihologie etc.), ceea ce nu înseamnă, desigur, că Spinoza a făcut-o. nu interpretează în felul lui.aceleaşi probleme care au devenit acum (după Kant) epistemologice. Punctul de vedere epistemologic, prezentat pentru prima dată de Kant, marchează o abordare fundamentală a problemelor filosofice din partea cunoașterii (esența obiectivă a cunoașterii, adică cunoașterea); și filosofii antici, și misticii neoplatoniști, iar Spinoza a abordat problemele filosofice (inclusiv problema cunoașterii), dimpotrivă, din partea ființei, în mod realist și deci în ultimă instanță naturalist (cum mărturisește acest lucru însuși S. Frank, p. 554, 559, 560, 563); chiar dacă de fapt au plecat uneori de la analiza cunoașterii, dar cunoașterea a fost întotdeauna luată de ei nu ca o componentă obiectivă a cunoașterii, ci ca fiind, ca un fel special de procese naturale, o formă specială a existenței umane. Nu o interpretare idealistă a problemelor filosofice în general în termeni cognitivi este „actul copernican” al lui Kant, ci interpretarea lor nozologică în termeni de obiect și în termeni de compoziție general semnificativă a cunoașterii. Epistemologia lui Kant se opune nu numai (și nu atât) realismului brut (naturalism), ci și (în mare măsură)

realismului idealist (psihologic) rafinat (naturalism). Monismul gnoseologic în termeni realiști este contra-dictio în sine, pentru că înseamnă o abordare simultană atât din partea cunoașterii, cât și din partea ființei; numai monismul idealist (psihologic) este admisibil în termeni realiști. Dar un astfel de monism nu duce în niciun caz dincolo de limitele naturalismului general, la fel cum nu duce misticismul, ca atare, dincolo de ele. Că am dreptate în această obiecție împotriva lui S. Frank și în dorința de a trasa o linie de demarcație clară între epistemologia lui Kant și toată filozofia care l-a precedat pe Kant (în special pe Spinoza), ceea ce mă convinge cel mai mult acum este o altă lucrare despre Spinoza, plasat în „Întrebările”, scrise de V. Polovtsova și intitulate: „Despre metodologia studiului filosofiei lui Spinoza” (XXIV, 1913, p. 317-398). Acest articol, care este precursorul unei lucrări mai ample despre Spinoza, care, probabil, va fi menită să facă o revoluție radicală în înțelegerea concepțiilor filozofice ale lui Spinoza și să dea un răspuns final la o serie întreagă de întrebări și neînțelegeri care a apărut acum despre filosofia lui Spinoza, necesită în primul rând atunci când îl interpretăm pe Spinoza să fie transportat terminologic și conceptual la epoca potrivită și să-și scuture cenușa din uzul filozofic modern. V. Polovtsova confirmă corectitudinea cererii sale cu o mulțime de exemple, dintre care o parte semnificativă lovește dureros interpretările propuse de S. Frank, pornind de la

terminologia epistemologică modernă (vezi, de exemplu, 346 urm., 352 urm., 358 urm. 367, 374, 378, 381, 382 urm., 385 urm., 390 etc.). Dar mai există în articolul lui S. Frank un alt punct, cu care nu se poate fi de acord în niciun fel, și anume: monismul epistemologic al lui Kant nu este nicidecum monism epistemologic și în niciun caz nu este o identificare completă a subiectului și obiectului, a ființei și a gândirii, dacă luăm acești termeni în sensul filozofic prekantian sau practicat în prezent în viața de zi cu zi (562 p.). Epistemologia lui Kant identifică gândirea cu ființa numai dacă aceasta din urmă este gândirea obiectivă, adică alcătuirea obiectivă a cunoştinţelor. Din gândire în sens subiectiv, el delimitează brusc ființa, afirmând astfel un dualism clar. Și el pune același dualism distinct în însăși esența gândirii-ființe obiective, considerând formalitatea sau categorialitatea ca o trăsătură caracteristică primei, iar conținutul, dat în categorii sau activitatea lor formală, ca o trăsătură constitutivă a celei de-a doua. Cu alte cuvinte, dualismul epistemologic al lui Kant este dualismul epistemologic al apei cele mai pure. Și dacă S. Frank nu observă acest lucru, din același motiv el denaturează fizionomia prekantiană a lui Spinoza: îl spinocizează (și, împreună, îl antichisează) pe Kant urmând (și împreună cu) modul în care îl cantianizează pe Spinoza (și anticul). filozofie în general). Aceeași operațiune distructivă pe care a efectuat-o V. Polovtsova cu privire la interpretarea lui lui Spinoza ar putea fi repetată – și din aceleași motive – și asupra interpretării lui despre Kant, dacă ar dezvolta-o în detaliu. – Un articol fascinant, scris aproape artistic de Vl. Karpova: „Stahl și Leibniz” (XXШ, 1912, pp. 288-360) este consacrat unei expuneri detaliate a învățăturilor vitaliste ale lui Stahl, care este fondatorul vitalismului (305-335), și polemicii sale aprinse cu Leibniz, care a apărat punctul de vedere mecanicist (335-351). Fiind el însuși un campion al vitalismului, autorul nu-și ascunde

deloc simpatia pentru Stahl și subliniază cu sârguință semnificația sa filozofică. Cu asta, însă, este dificil să „vorbești. Dacă autorul are dreptate în a afirma că „mecanismul, eliminarea scopurilor, nu are nicio legătură organică cu transcendentalismul, prin simplul fapt că teleologia este profund înfiptă în adâncurile spiritului uman” și că „filozofia naturală organică poate obține împreună foarte bine cu apriorismul” (360), atunci se înșeală complet, având în vedere în același timp teoria naturalist-dogmatică, vitalistă substanțializată a lui Stahl și a adepților săi. O astfel de teorie nu poate coexista în niciun fel cu apriorismul transcendental, căci acest apriorism este critic și epistemologic. Independența organicului în transcendentalism poate fi dezvăluită nu într-un mod substanțial-naturalist, ci doar ca o sferă specială de experiență imanentă, recognoscibilă. – În articolul său: „Conceptul de „empirism în psihologia germană a secolului al XVIII-lea” (XXIII, 1912, p. 40-72) Boltunov, folosind exemplele lui Wolff, Bonnet, Tetens, Hertz, Moipart, arată și caracterizează diverse tipuri de cercetări empirico-psihologice ale vremii. Mi se pare că autorul a procedat destul de corect luând un exemplu din acea epocă în care psihologia era încă în starea ei copilărească, căci trăsăturile tipice ale diverselor direcții apar în ele mult mai clar decât în exemplele din timpurile moderne, având în vedere a simplității și primitivității lor. Pentru momentul prezent
Biblioteca „Runivers”

ja, care dedică atât de multă energie discutării chestiunii metodelor psihologiei, articolul autorului prezintă un interes neîndoielnic și ar trebui să prezinte un beneficiu semnificativ. – I. Ilyin oferă un studiu excelent în lucrarea sa intitulată: „Criza ideii. a subiectului în știința lui Fichte cel Bătrân” (XXIII, 1912, p 1-39, 290-344). Pe alocuri, și în general, cineva este frapat de forța și minuțiozitatea artei analitice pe care o deține autorul. Se poate spune cu siguranță că, împreună cu cartea lui Xavier-Leon și cu lucrarea lui Lask despre filosofia lui Fichte, lucrarea lui I. Ilyin este cea mai bună care s-a scris despre Fichte în general. Desigur, această lucrare nu este lipsită de neajunsuri. Așadar, fără îndoială, analiza în mâinile lui I. Ilyin face minuni în sensul unei descompunere negativă sau critică a vederilor și gândirii lui Fichte, dar el nu se află chiar la culmea vocației sale atunci când le reconstituie în adevărata lor integritate. Cu alte cuvinte, analiza „în termenii filozofiei moderne” se strecoară în I. Ilyin „în analiza în știința imanentă a științei” (309). Altfel, autorul nu ar fi văzut în Fichte diferența dintre sensul logic și cel real al lui Ich și Nicht-Ich (28), așa cum însuși Fichte nu o vede; Chiar și așa, autorul nu l-ar învinovăți pe Fichte și nu ar considera vag să se afirme că „definiții sau interpretări separate, referitoare în esență la partea practică, pot fi deja găsite în partea teoretică” (39), întrucât știința științei în Fichte însuși este ca și cum a experimentat-o mental însuși - există ceva întreg, în fiecare colț al căruia totul este inevitabil răsunător prezent; altfel autorul nu ar fi scris: „nu se poate atribui cu adevărat o cauzalitate absolută și, în plus, inconștient realizată unui scop dăruitor, unei idei irealizabile, imposibile, infinite” (303), căci însuși Fichte face tocmai asta, construindu-și filosofia, ca filozofia libertăţii; altfel, autorul nu ar fi susținut că „toată știința se bazează pe predarea realității și activității originale, absolute a subiectului” (303), deoarece subiectul liber al lui Fichte și, prin urmare, știința lui Fichte a

științei însăși, este necondiționat în afară- de-real sau super-real în Fichte însuși. , realitatea este doar rdaam tsz din momentele sale interne. Mi se pare că marea greșeală a lui I. Ilyin este să nu se implice în prezentarea și analiza critică a conceptului subiectului lui Fichte - „Știința anului 1804” și „Logica transcendentală”, care aruncă o lumină foarte mare asupra acestui subiect și ar trebui să $ Mi se pare că au fost, pe de o parte, să confirme în continuare distincțiile critice ale lui I. Ilyin și, pe de altă parte, să-l împiedice să facă aceste distincții „din punct de vedere modern” la Fichte însuși, ca atare. .—
Boltunov în articolul: „Principiile metodologice ale psihologiei lui Herbart” JxXJV, 1913, pp. 297-316) se familiarizează, în general, cu destul de mult succes cu fundamentele matematice ale psihologiei lui Herbart, continuând descrierea tulburărilor psihologice tipice pe care le-a început deja în articolul mentionat. V. Ern în articolul: „Antonio Rosmini” (XXIV, 1913, pp. 514-580) se oprește în detaliu asupra vieții remarcabile a acestui remarcabil gânditor italian și apoi prezintă studiul critic al lui Rosmini asupra predecesorilor săi sănătoși, care este prefațat de Rosmini însuși al ideologiei sale în ъ Nuovo Saggio sull origine delle idee. Articol de Vl. Ern trebuie apreciat mai ales pentru că acesta este primul articol detaliat despre Rosmini în limba rusă ¡65 p.). Observ că printre lucrările lui Rosmini cea teoretică
Biblioteca „Runivers”

despre personajul său, enumerat și caracterizat de V. Ern, nu se menționează foarte interesanta sa opera critică: Il Rationalismo che tenta introdursi nelle scuole teologiche (1841-43). De asemenea, trebuie menționată Antropologia sopranatturale postumă (2 vol. 1884).— Articolul lui A. Gisetti: „Gânditorul uitat” (XXIII, 1912, pp. 135-189) este consacrat caracterizării unui gânditor, de asemenea complet. necunoscut nouă, Julius Banzen. Ea povestește în mod viu despre diferitele aspecte ale concepției sale pluralist-pesimist-egoist. Mi-aș dori doar mai multă minuțiozitate și, cel mai important, o prezentare sistematică, care însă a fost foarte dificilă pentru autor din cauza inconsecvenței și caracterului nesistematic al lui Bansen însuși. Cu greu este posibil să fim de acord cu opinia lui Hartmann, citată de autor, că „Pentru prima dată în filosofie, Bansen vorbește serios cu viziunea asupra lumii a pluralismului individualist, la fel de ostil teismului și materialismului”* În America, pluralismul individualist a fost proclamat mult mai devreme — chiar și în secolul al XVIII-lea — de exemplu. , Franklin, Thomas Pan și alții — Trebuie să salutăm cel mai sincer articolul lui V. Nutsubidze: „Bolzano and the Theory of Science” (XXIV, 1913, pp. 39-100, 111-173) având în vedere semnificația enormă pe care gândurile lui Bolzano o au despre adevărul pur, extrapsihic în sine, pentru filosofia teoretică modernă, grație cercetărilor lui Husserl bazate pe acestea. Din păcate, autorul și-a împovărat expunerea, în general excelentă, cu o serie întreagă de excursii inutil de lungi în istoria filosofiei pre-Boltzanov și post-Boltzanov, în care, în plus, departe de a merge totul bine și nu totul este lipsit de obiecții. . Astfel, de exemplu, autorul susține că „până în zilele noastre, adevărul a fost obișnuit să fie considerat doar din două puncte de vedere: 1) ca o condiție prealabilă... și 2) ca rezultat al procesului cognitiv” (123) ; dar printr-o astfel de afirmație, el dezvăluie în mod clar nefamiliaritatea cu întrebarea: de exemplu, la un număr de gânditori anglo-saxoni, adevărul este definit ca o unitate

sistematică a cunoașterii. Mai mult, autorul susţine că S. Maimon priveşte adevărul doar ca o premisă în sensul formal-logic (126); cu toate acestea, aceasta pierde din vedere sensul transcendentalismului lui Maimon: nu ca o condiție prealabilă, ci ca o condiție (sau fundament) transcendentală a cunoașterii, Maimon consideră adevărul. Mai mult, autorul susține că pentru adevăr Kant „a lăsat doar... Criteriul formal” (127). Dar cine i-a spus să judece părerile lui Kant după „logica” acestuia din urmă, scrisă, după cum se știe, în spiritul formalist tradițional (străin de adevăratul spirit al transcendentalismului kantian), și să nu consulte Critica rațiunii pure, unde este scris în alb și negru că Kant considera criteriul său material sau transcendental drept adevăratul criteriu al adevărului (comparați, de exemplu, V. 87, 269, 675). Este complet de neînțeles de ce autorul consideră recunoașterea revoluției efectuate de Kant drept o încălcare a „organismului” procesului istoric al teoriei cunoașterii (118-119)? Este cu atât mai puțin clar de ce, pentru a ilustra influența lui Bolzano asupra filozofiei teoretice moderne, autorul folosește doar Husserl, Rickert și (sic!) Palagia (o figură surprinzător de semnificativă!) și tăce aproape complet despre acum atât de mult. influenți Cohen, Lotze, Schuppe? Poate pentru că Bolzano nu a avut nicio influență asupra acestor din urmă, iar ei înșiși s-au gândit la gândirea de bază a Bolzano?! În cele din urmă, este foarte ciudat să acuzi teoria modernă a cunoașterii de geneticism și, prin urmare, desigur, de psihologism*

Biblioteca „Runivers”

numai pentru simplul fapt că transformă cunoştinţele într-o problemă (153 p. p.). Este necesar să distingem între o problemă și o problemă! Epistemologia modernă ia adesea cunoștințele drept Fapte, iar apoi o transformă într-o problemă doar pură și simplă, cu scopul de a lumina, dezvălui (și apoi justifica) acest Fapt în adevărata sa natură. Altfel, la urma urmei, ar trebui să se împiedice constant de factum brutum și să se confunde fără speranță în recunoașterea subiectivă: „aceasta este cunoașterea”. Întrebarea criteriilor de adevăr și cunoaștere este absolut necesară; altfel, o mulțime de false, aparente etc. ar putea pătrunde cu ușurință în teoria cunoașterii sau a adevărului. Într-un cuvânt, teoria adevărului sau a cunoașterii trebuie neapărat precedată de propedeutica fenomenologică și nalitistică care discută problema cunoașterii sau adevărului. Și nu autorul va acționa exact în acest fel, promițându-ne un eseu extrem de interesant pe tema: „Problema adevărului” (173). Bine! Înseamnă aceasta că și el devine brusc un campion al adevărului „genetic” și îl respinge brusc pe Bolzano? — Articolul lui E. Sanundzhiev: Otto Liebman (XXIII, 1912, pp. 462-497) conturează clar aspectele caracteristice ale idealismului critic al acestui neo-kantian, unul dintre primii care a scos un strigăt puternic: „Înapoi la Kant”. În articol, totuși, se simte o reevaluare a semnificației lui O. Liebman, care acum, s-ar putea spune, a părăsit deja scena, dând în opera sa filosofică o expresie exagerat de aproximativă, netăioasă a transcendentalismului lui Kant. La fel, „antropologismul lui Kant”, propus de Liebman, îl apropie cu siguranță pe Kant de subiectivism și relativism, și astfel denaturează adevărata fizionomie a filozofiei lui Kant, contrar părerii autorului. — Articolul la n. E. Trubetskoy: „Sarcina vieții lui Soloviev și criza globală a înțelegerii vieții” (XXШ, 1912, pp. 224-287), care este capitolul lucrării sale în două volume: „V.S. o proprietate a

filozofiei lui Vl. Soloviev, schimbând în mare măsură opinia actuală despre originalitatea completă sau cel puțin națională a învățăturilor sale: „în lupta sa împotriva curentelor raționale ale gândirii vest-europene, el (Soloviev. B. Ya.) este un succesor direct al sigur | regulă a filozofiei vest-europene – misticismul german și Schelling” (249). Cât despre aprobarea cărții. E. Trubetskoy că „după moartea lui Hegel începe o epocă a deznădejdii filozofice în Europa de Vest, care până astăzi exprimă starea de spirit dominantă în filosofie (225), atunci mi se pare că nu corespunde realității. Aproximativ din anii 70 ai secolului trecut, gândirea filosofică a Occidentului se îndreaptă destul de calm către un anumit scop propus, fără a experimenta vreo „criză” și fără a cădea în vreun „exces” emoționalist. Ea nu refuză în niciun caz să stabilească „sensul vieții”, ci abordează această întrebare, o formulează și încearcă să-i dea un răspuns nu dogmatic-subiectiv, antropologic, așa cum se întâmplă în acele cazuri când această întrebare este pusă fără discuții suplimentare în centrul și în capitolul Atenția filozofică, dar critic, prin investigarea și rezolvarea unui număr de întrebări preliminare, mai de bază și esențiale. În egală măsură, nu se poate fi de acord cu poziția cărții. E. Trubetskoy, că esența imanentismului „constă în afirmarea localului, pământesc, ca final și necondiționat” (283). Imane autentică, transcendentală

Biblioteca Runiverse

nentismul este același adversar atât al transcendentului, cât și al pur (și pur) empiric; și le neagă tocmai pentru că, ca atare, nu pot fi date decât în cutare sau cutare conjugare între ele, adică în dualism și opoziție indispensabile.– Articolul lui N. Lossky: „Transformarea conceptului de conștiință în epistemologia modernă și rolul lui Schuppe în această mișcare” [XXIV, 1913, pp. 30-67) începe cu o opoziție absolut corectă față de vechea doctrină eronată pur psihologică a conștiinței, conform căreia percepțiile sunt ecouri cauzale ale influențelor externe, o nouă doctrină epistemologică a conștiinței, evidențiind două puncte ale conștiinței: subiectiv și obiectiv, și interpretând relația lor nu în termeni de cauzalitate, ci în termeni. de coordonare. Această ultimă doctrină a lui N, Lossky expune apoi în detaliu exemplul epistemologiei lui Schuppe, supunând în multe puncte, criticând în același timp afirmațiile lui Schuppe din punctul de vedere al intuiționismului său. Trebuie să mărturisesc că nu pot accepta multe dintre aceste remarci critice, considerându-le complet greșite. Deci de exemplu afirmă că critica lui Kant privește „toată natura dată în experiență ca fiind creația rațiunii umane, materialul pentru care au fost senzațiile unei persoane, cauzate de acțiunea (afirmarea) unui obiect asupra sensibilității umane (susceptibilitatea)” (34); sau că Kant presupune „că întreaga organizare a naturii observate este produsul gândirii observatorului” (46), sau că „conform învățăturii lui Kant, razele diverg ca și cum ar fi un centru identic O; dar în conștiință nu se poate găsi un astfel de centru accesibil cunoașterii” (54) etc., în convingerea mea profundă, nu corespund deloc nu numai lui Kant „modernizat”, ci și Kantului „autentic istoric”. Kant nu a vrut și nu a încercat niciodată să facă lumea, natura, să fie dependentă de rațiunea umană, așa cum există în fiecare individ uman dat sau poate fi abstrasă din întreaga masă a unor astfel de indivizi. Kant nu a fost niciodată antropolog sau psiholog în acest punct, pentru că toate construcțiile și eforturile sale au avut ca scop stabilirea și

stabilirea unui punct de vedere transcendental, stabilirea unei viziuni transcendentale a conștiinței și cunoașterii. Faptul că Kant nu a reușit să dezvolte acest punct de vedere destul de consistent, fără afirmații antropologice, este adevăratul adevăr (istoric). Dar, pe de altă parte, nimeni4 (inclusiv N. Lossky) nu a dat nicăieri argumente solide în favoarea afirmației că Kant nu a fost un transcendentalist: toate argumentele lui Lossky, interpretându-l pe Kant ca antropolog, sunt rodul unui fapt la fel de fals. modernizarea ei, decurgând dintr-o abordare sistematică preconcepută a lui Kant, precum și din efortul de extremă opusă, care susține că Kant a prezentat transcendentalismul într-o puritate perfectă. Acest punct, în general, este atât de important pentru filosofia noastră rusă, încât intenționez să dedic un studiu amănunțit special unei critici detaliate a interpretării date de N. Lossky lui Kant și, în final, să reabilitam Kant „istoric" (XXIV, 1913, pp. . 224-235) subliniază pe bună dreptate confuzia metodologică ilegală a lui Bergson a cercetării epistemologice cu cele psihologice, fiziologice și metafizice, complet neîntemeiate și false în interior și contra-
Biblioteca „Runivers"

dualismul epistemologic elocvent al intuiției și rațiunii sale, la confuzia impardonabilă a lui Bergson a analizei mentale cu descompunerea reală etc. în mediul material numai fluctuațiile se fac transsubiectiv", etc. (226); căci o astfel de reprezentare a mediului material este, după Bergson, un produs al activității schematizatoare a minții și, prin urmare, nu transmite adevărata sa esență transsubiectivă, care este dată în intuiție ca un flux continuu de viață. Absolut inacceptabilă este o altă, pentru filosofia lui Lossky însuși, o afirmație caracteristică că materialul intuiției „este adevărata ființă" (229) și că viziunea organică asupra lumii începe „cu intuiția întregului" (232). Căci, la urma urmei, intuiția (senzuală, vitală) nu prinde niciodată în realitate altceva decât bucăți și fiecare piesă, ca atare, este subiectivă în apartenența sa și nu poate fi adevărată ființă. Iar această ultimă și integralitatea nu poate fi cuprinsă decât în intuiție, raționament de câmp, post-critic, complet lipsit de restricții și subiectivism al senzualității. 1912, pp. 118-167) examinează în detaliu „Logica ca parte a teoriei cunoașterii" (1912) de A. I. Vvedensky; N. N. Aleksev în articolul: „Experiența construirii unui sistem filosofic pe conceptul de economie" (XXIII, 1912, pp. 704-735) analizează și critică „Filosofia economiei" a lui S. N. Bulgakov (1912); P. Novgorodtsev, într-un scurt articol: „Științe sociale și naturale" (XXIV, 1913, pp. 716-722), vorbește despre cartea lui N. N. Aleksev, care poartă același titlu (1912). Toate cele trei recenzii exprimă în judecăți esențiale și fundamentale, observații și obiecții, cu care este imposibil să nu fii de acord. Dar printre gândurile secundare pe care le conțin, există unul care provoacă obiecție sau nedumerire din partea mea. Deci N. Lossky greșește complet, afirmând greșeala acuzațiilor de psihologism ale lui A. Vvedensky (159). Psihologismul lui Lossky se reflectă clar în originea dogmatică a teoriei sale a cunoașterii din ceea ce este dat imediat în experiența senzorială. Iar referirea la contemplarea directă în gândul adevărului: 2x2=4 (162) nu ajută la nimic aici; căci, în primul rând, contemplarea în gândire este ceva profund diferit de contemplarea în sentimente, iar în al doilea rând, gândirea adevărului: 2x2=4 este garantată împotriva subiectivismului prin pregătirea critică a

științei, care este complet absentă în contemplarea sensibilă. Deci N. N. Aleksev, după părerea mea, greșește complet când vorbește despre „scolastica învățată a filosofiei germane moderne” (706) și despre „epigonismul modern vest-european”, în care „studenții studenților și epigonii epigonilor”. își pierd simțul perspectivei filozofice din spatele micilor dispute ale școlilor. atuuri” (734). Filosofia occidentală, în special germană (să nu mai vorbim, de exemplu, de engleză sau americană) mi se pare în momentul de față complet lipsită atât de epigonism, cât și de ucenicie și scolastică. Dimpotrivă, prin însăși diversitatea curentelor, tendințelor și aspirațiilor sale (atât în cadrul anumitor școli, de exemplu, a lui Cohen, cât și în raport cu aceste școli), ea afirmă, cred, cu deplină evidență, libertatea perfectă a cercetării filozofice. şi deplina independenţă a gândirii filosofice a timpului nostru. Deci, în sfârșit, iuP. Logos

Biblioteca „Runivers”

Găsesc o afirmație cu care nu pot fi în niciun caz de acord: „După ce recent au existat dispute, spune el, unde adevărul absolut rezidă - la Freiburg sau la Marburg, la Rickert sau la Cohen, este necesar mai ales să apreciem independența gândirii. care se manifestă în cartea sa, domnul Aleksiev” (716). Nu contest deloc această independență de gândire, care este pur și simplu constatată din punct de vedere faptic prin propriile cercetări ale domnului Aleksev; dar mi se pare că un studiu independent și original al acestuia din urmă se mișcă încă, în general, în aceeași direcție în care sunt îndreptate și fluxurile filosofice care curg din Freiburg și Marburg. Și asta, în șanțurile mele, confirmă încă o dată non-scolasismul, spiritul non-epigonian și non-studențesc al acestor curente în ansamblul lor. Fără îndoială, așa cum filozofiile Freiburg și Marburg înseși semnifică „spiritul noilor căutări”, tot așa în propriile lor limite cultivă același spirit, permițând astfel tradiției filozofice generale să trăiască o viață de deplină dezvoltare și creștere.
Printre articolele sistematice, în primul rând, în importanța lor fundamentală, se numără cele profunde, izbitoare prin claritatea expunerii și formulărilor lor ale articolelor lui L. Lopatin: „Spiritualismul, ca sistem monist de filozofie” (XXIII, 1912, pp. 435-471) și „Monism și pluralism” (XXIV, 1913, pp. 68-92). În prima dintre ele, autorul stabilește posibilitatea a doar trei pur tipice, în conținutul lor, Forme ale cunoașterii filosofice: materialismul, noumenalismul și spiritismul, pornind de la poziția că „nu putem înțelege decât o astfel de realitate care are fie spiritual, fie proprietățile materiale” (437). În ceea ce privește Formele tipice mixte ale cunoașterii filosofice, pe care autorul le numără trei din punct de vedere al conținutului: hilozoism, dualism și trialism, niciuna dintre ele nu este capabilă să facă față contradicției interne a combinației. de principii diametral opuse care le desparte. Dar nici din Forme pure, două nu rezistă niciunei critici, și anume: materialismul, incapabil să explice Faptul experiențelor spirituale, conștiente și noumenalism, lipsind orice posibilitate de a spune ceva pozitiv despre esența lumii și a realității. Singura formă legitimă de cunoaștere filozofică este monismul spiritualist. În primul rând, nu trebuie să scoată spiritul din „a fi străin de el” (455); atunci „spiritualismul nu desființează natura fizică; el crede doar că în ea însăși ea nu este ceea ce cred oamenii de obicei despre ea” (457); „nu

face decât să extindă... asumarea spiritualității interioare a ființelor exterioare nouă către întreaga totalitate a realului. Și face asta nu dintr-un capriciu capricios, ci din imposibilitatea reală de a gândi altfel viața transcendentă nouă fără a țipa contradicții logice” (456). „Dar este incontestabil că din punct de vedere spiritualist concluziile experienței exterioare trebuie să aibă doar un caracter relativ” (460). „Spiritualelitatea concretă a Factorilor și proceselor naturii, așa cum există în sine, ne rămâne pentru totdeauna închisă. Numai înfățișarea exterioară a naturii ne este accesibilă... și nu realitatea interioară a naturii transcendentă pentru noi” (467). Filosofia spiritualistă „nu poate pretinde nicio cunoaștere absolută a lucrurilor în sine în adevărul lor interior complet” (468). În al doilea articol, L. M. Lopatin citează mai întâi o serie întreagă de considerații de natură directă și empirică în apărarea monismului și despre

împotriva pluralismului: efortul pentru unitate inerentă minții umane, corelarea efectivă a lucrurilor din jurul nostru, cunoașterea conștiinței altuia și legătura cu aceasta, unitatea legilor, a pulsiunilor și a modelului însuși (70-75). Apoi trece la argumentele speculative pro și contra pluralismului, subliniind că argumentele de principiu ale pluralismului sunt de obicei subestimate (81). Cel mai puternic argument pluralist împotriva monismului, care stabilește nederivarea pluralității din unitate, autorul îl anulează afirmând că nimeni nu a arătat încă contradicția internă a conceptului de unitate în pluralitate (82), și că o astfel de unitate nu este în niciun caz eliminate din realitate prin incapacitatea noastră reală de a deriva o lume plurală.de la un singur început (83). Potrivit autorului, legătura dintre unul și mulți, ca principiu efectiv, creativ și expresiile sau implementările sale, este singurul sens posibil al conceptului de ființă. „Pluralismul absolut nu exprimă adevărul filosofic, pentru că... duce la contradicții logice evidente și incurabile” (75). Având în vedere importanța și caracterul persuasiv al argumentului prezentat de L. M. Lopatin pentru monismul spiritualist și împotriva pluralismului, simt o nevoie interioară de a răspunde printr-un articol detaliat despre natura acestor curente și adevărata lor valoare, la care lucrez acum. . Deocamdată mă voi limita la câteva remarci critice. În primul rând, este greu să fim de acord cu autorul că din punct de vedere al conținutului totul din experiența noastră este epuizat de realitatea materială și spirituală. Într-adevăr, în experiența noastră există, fără îndoială, astfel de lucruri care nu sunt reale nici material, nici spiritual în sensul direct și imediat al cuvântului și care, împreună cu acestea, nu sunt nicidecum produsele unei simple abstractizări sau generalizări; de exemplu. 2x2=4 sau orice sonată Beethoven, luată ca o piesă muzicală, sau o categorie ca principiu transcendental sau, în sfârșit, principiul divin al absolutului. Cu alte cuvinte, înțelegem și înțelegem perfect astfel de lucruri, care în esența lor nu sunt nici materiale, nici spirituale, deși ne sunt date în conjugare (sau în confuzie) cu spiritualități sau materialități perceptibile senzual. Înțelegem perfect ce înseamnă că sunt prezente sau există. În al doilea rând, dacă spiritismul are avantajul că nu trebuie să deducă ființa conștiinței din străină de ea, se confruntă cu sarcina dificilă de a deriva ființa lumii spațial-materiale din străină (spirituală). Și aici referirea autorului la faptul că spiritismul nu

desființează natura fizică nu ajută cu nimic, ci doar o dezvăluie. adevărată esență spirituală; căci, pe de o parte, materialismul poate rationa într-un mod similar; pe de altă parte, pare complet nejustificat să încercăm să interpretăm ceea ce este dat* cu cea mai deplină dovadă imediată, ca material și spațial, în termenii unei alte ființe, care, la rândul ei, este recunoscută ca fiind doar în virtutea aceleiași dovezi complete, imediate și, în cele din urmă, chiar dacă se acceptă o interpretare spiritualistă a esenței materialului, atunci și atunci „apariția" material-spațială va rămâne fără explicație: este posibil să explicăm spiritual formarea a cel puțin spațialitate complet „externă"? Cum poate spiritul „din afară" să înțeleagă esența spirituală a realului când este propria sa esență? Cum poate să cedeze intersecția reciprocă a diferitelor spiritualități

Biblioteca „Runivers"

rezultatul unui Fenomen spațial, când spiritualitatea, prin definiție, nu mai este spațialitate? Și nu înseamnă ea extinderea spiritualității, introducerea imperceptibilă a elementelor străine în esența ei, însuși gândul de încrucișare sau un fel de interacțiune „externă" „corporeală"? În al treilea rând, cum putem ști că ceva ne este ascuns pentru totdeauna, că nu suntem în măsură să cunoaștem ceva în întregul său adevăr? La urma urmei, o astfel de cunoaștere ar fi deja cunoaștere a ceea ce este recunoscut ca inaccesibil; căci pentru a ști că asta îmi rămâne „pentru totdeauna", adică. fundamental incognoscibil, trebuie să-l cunosc, trebuie să-i cunosc incognoscibilitatea ca proprietate reală. Autorul dezvăluie perfect (la p. 452) întreaga imposibilitate a noumenalismului; dar relativismul său „principial" se dărâmă împotriva acelorași argumente. În al patrulea rând, autorul însuși (la p. 88) subliniază pluraliștilor că chestiunea monismului și pluralismului este o chestiune de principiu și, în raport „cu lumea empirică... nu are niciun sens". De ce, atunci, își începe el propriul argument împotriva pluralismului cu o serie întreagă de considerații de natură empirică (70-75)? În al cincilea rând, nu sunt de acord cu autorul că nimeni nu a arătat încă o contradicție internă în conceptul de unitate în pluralitate. La Bradley și adepții săi, de exemplu, această contradicție este dezvăluită cu o forță teribilă. În al șaselea rând, definiția dată de autor conceptului de ființă și care, în opinia sa, rezolvă contradicția menționată mai sus, se bazează doar pe experiența interioară, adică subiectiv în rezultatul său, și nu cuprinde deloc în sine, de exemplu, „ființa" estetică a Sherei de Milo, ființă matematică 2x2=4, ființă transcendentală de orice categorie; ca să nu mai vorbim de ilegitimitatea acestui subiectivism ca atare. Cu toate acestea, nu ajută la nimic, în esență, pentru că și cu ea rămâne cu totul inacceptabil ca o forță care este unită în sine să se opună brusc (din anumite motive) și contrar esenței sale unite, expresiei sale, ca altceva. , adică din anumite motive s-a dublat, apoi s-a înmulțit cumva. Din faptul că acest lucru pare să fie așa sau ne este dat în viața noastră interioară, nu rezultă în niciun caz că acest lucru este cu adevărat – adică în principiu – așa. Și această afirmație a mea nu înseamnă deloc că omul în sensul literal trebuie să devină un supraom. Înseamnă doar că trebuie - așa cum a făcut în atâtea alte cazuri - să se ridice deasupra obiceiurilor și schemelor sale subiective. În concluzie, trebuie totuși să fac rezerva că consider că argumentația autorului este complet distructivă pentru pluralismul pe jumătate al lui James și V. M. Khvostov, care, în esență, nu este deloc pluralism,

ci este un relativism special- reformularea teistă a dualismului. - Articol de L. Gabrilovich. „Despre solipsismul extrem” (XXIII, 1912, pp. 213-249) are ca scop depășirea solipsismului și a conceptului său de bază de dăruire „instantanee”, eșecul (cum crede autorul) depășirii transcendentale și intuitive a solipsismului și încearcă să dovediți că datul nu este un fragment din prezent, ci un curent care este mereu legat de trecut și care se duce în viitor. Sunt complet de acord cu L. Gabrilovich că este absurd să negi orice dăruire (232); dar, pe de altă parte, nu văd

Biblioteca „Runivers”

stabilirea „noii” sale dăruiri este un remediu destul de radical împotriva solipsismului. Într-adevăr, trecătoarea prezentului în trecut și viitor, stabilită de el, se stabilește din punct de vedere subiectiv, iar amprenta subiectivă își poartă datoria, ca o schimbare sau un curent (și Ia James și Bergson); Acesta este un dat îngrijorător. Dar într-adevăr, referitor la un astfel de dat, solipsismul poate spune că, prin străduința sa fluidă pentru viitor și cu toată legătura sa cu trecutul, se încadrează, totuși, doar în momentul prezent. Mi se pare că singura modalitate de a distruge solipsismul este de a dezvălui dat în sensul său obiectiv – care distruge chiar punctul de plecare al oricărui solipsism, subiectivismul. Și tocmai transcendentalismul este cel care contribuie la această distrugere, încă de la început, luând din dat subiectivismul imediat. Remarc, de altfel, că Rickert nu a dat nicăieri niciun motiv să creadă că el „pornește de la presupunerea preconcepută că nu există o formă în dat în sine” (234), dimpotrivă, el arată că dat este plin de Forme și că, chiar și în starea sa cea mai simplă, este produsul modelării prin Forme de dăruire. În mod asemănător, Lossky (și cu atât mai mult Husserl) mi se par complet nevinovat de a confunda „independența subiectului” cu „independența arbitrarului subiectiv” (237), întrucât este vorba de dăruire și solipsism. • În sfârșit, afirmația lui L. Gabrilovich că „credința în existența independentă... este esența obiectivității sau, mai precis, conștiința obiectivității” (237), suferă de o ambiguitate extremă (ce este comun între obiectivitatea însăși și creația ei? !), precum și în general, articolul său nu se distinge prin marea claritate și distincție a Formulărilor. - Pe de altă parte, un alt articol de L. Gabrilovich „: Așa-numitul „Formalism” în matematică și relația sa cu teoria cunoașterii „(XXIV, 1913, pp. 471-513) are o mare claritate și distincție de prezentare și duce la astfel de rezultate, care nu pot decât să fie binevenite. Și anume, după ce a făcut o expunere a principalelor principii ale logicii matematice moderne, care în întregimea ei este în același timp matematică aritmetizată, L. Gabrilovich arată apoi cu deplină persuasiune că o astfel de logică, deși pretinde a fi o originalitate analitică perfectă și fără presupoziții, nu mai puțin, de fapt, implică o serie întreagă de presupuneri extra-analitice: așa-numitele. legile logice, conceptele de număr etc. (p. 500 p.), și că matematica în toate formele ei este o știință constructivă, adică sintetic în baza sa (p. 510 p. s.). Mi se pare că descoperirea naturii sintetice a construcțiilor matematice poate fi urmărită și mai departe, așa cum face L. Gabrilovich, că în matematică fiecare operație, fiecare gând, fiecare derivație este sintetică în sensul constructivității și că notoriul analiticism de Matematica aritmetizată formală se reduce la o anumită locație externă

externă, simbolică, obiectele sale, și nu la chiar combinațiile acestora din urmă. Nu pot să nu remarc și dezacordul meu cu afirmația lui L. Gabrilovich că Kant a dat matematicii un caracter sintetic în conjugarea indispensabilă cu contemplația și vizibilitatea ei spațială. Așa pare doar în traversă, estetică; dar deja din transă, pentru analiști este clar că numărul este precontemplativ în sensul vizibilității spațiale, căci există o schemă (și nu un principiu fundamental) și, în consecință, se realizează în timp, ceea ce la Kant este complet

nu posedă vizibilitatea și contemplarea directă a spațiului și, în rolul său transcendental, este mult mai formal și a priori decât acesta.Da, iar spațiul însuși cu contemplarea sa primește de la Kant în analitică un sens cu totul nou, cu adevărat transcendent. Cred că în Kant se poate găsi mult material pentru interpretarea logică a matematicii ca disciplină pur constructivă, necontemplativă. În cele din urmă, într-un articol excelent, care se distinge printr-o claritate extremă a gândirii și prezentării, B. Kistyakovsky tratează „Problema și sarcina cunoașterii științifice sociale” (XXIII, 1912, pp. Yub-134). Autorul începe prin a afirma că „cunoașterea științifică se confruntă în prezent cu o criză gravă (106). El confirmă atitudinea „decadentă” față de cunoștințele științifice cu exemple de pragmatism, cărțile lui Berdiaev și Bulgakov, iar în domeniul social și științific, cu discursul lui Sombart. Dintr-o trecere în revistă a acestor manifestări antiștiințifice , autorul face o idee perfect corectă. concluzie: „oricât de puternică ar fi această criză științifică, nu este atât de periculoasă pe cât ar părea la prima vedere” (126). Într-adevăr, el este incapabil să zguduie obiectivitatea fundamentelor nu numai ale științei naturii, ci chiar ale cunoașterii sociale; deși acesta din urmă are încă multă muncă de făcut pentru a-și consolida și dezvălui pe deplin independența. Pentru a realiza aceasta din urmă, este necesar, în opinia corectă a autorului, în primul rând, să izolăm cunoștințele științifice sociale de filosofia socială, cu care se contopește acum în mod ambiguu, și să o eliberăm de acel psihologism, în hainele căruia apare, de exemplu, în Sombart sau Petrazhishchkago. În această direcție trebuie îndreptată cercetarea logică și metodologică. „În acest caz, punctul de plecare ar trebui să fie cunoștințele teoretice care au fost deja acumulate în științele sociale. Dar această cunoaștere teoretică trebuie supusă criticii și analizei stricte” (132). În același timp, se ridică trei sarcini: 1) investigarea educației speciale a conceptelor sociale și științifice; 2) să stabilească cât de aplicabilă este explicația cauzală fenomenelor sociale; și 3) definesc rolul și semnificația normelor în viața socială. Autorul îi caracterizează foarte bine pe campionii ruși moderni ai filosofiei religioase drept „neotertulieni” (115), iar afirmația autoarei este foarte simptomatică, importantă și justă, că „numai pluralismul decisiv, atât metodologic, cât și mai ales epistemologic poate oferi necesarul teoretic. premise pentru fundamentarea autonomiei fiecăruia față de manifestările spiritului uman” (11*7).

În plus, în cei doi ani de „Întrebări” luate în considerare, au fost publicate mai multe articole: N. Vinogradova: John Toland and his philosophical and religious views (XXIV, 1913, pp. 420-438), care nu este încă terminată; B. Yakovenko, Concepția filozofică a lui Solomon Maimon (XXШ,

1912,   p. 568-614, 619-666;) L. Lopatin, Vl. S. Solovyov şi Prinţ. E. N. Trubetskoy (XXΓB, 1913, p. 339-374, 375-419, nefinalizat); S. Kotlyarevsky, Filosofia sfârșitului (XXIV, 1913, p. 311-338); carte. Yevgeny Trubetskoy, Despre problema viziunii asupra lumii a lui V.S. E. 1E Trubetskoy despre Solovyov în numărul următor; B. Yakovenko, Filosofia lui Wilhelm Schuppe (XXIV,
1913,   p. 175-223); C. .Bal ta l on, Teoriile estetice ale lui Spencer si Ben. (XXΓV, 1913, p. 679--715; V, Hvostov, Etica lui Maeterlinck (XXΓV, 1913)

Biblioteca „Runivers"

pp. 1-29, 93-136, 236-2*78); W. Waldenberg, New theory of natural law (XXIV, 1913, pp. 226-254); B. Yakovenko, Învățătura lui Rickert despre esența filosofiei (XXIV, 1913, p. 427-470, 605-678); N. Peterson, Notă despre articolul cărții. E. Trubetskoy (XXIV, 1913, p. 405-411); carte. Evgeny Trubetskoy, Câteva cuvinte despre Solovyov și Fedorov. Răspunde H. P. Peterson (XXΓV, 1913, p. 412-426); II. Novgorodtsev, Despre idealul public (XXШ, 1912, p. 361-398; IV, 1913, p. 279-312;—nefinalizat); V. Hvostov, Sarcina morală a omenirii (XXIII. 1912, p. 1-33); A. Shcherbina, Metodologia eticii (XXIV, 1913, p. 575-604); E. Romanova, Despre problema liberului arbitru (XXIII, 1912, p. 73-96); A. Yarotsky, Despre posibilitatea fundamentarii individualiste a moralitatii altruiste (XXIV, 1913, pp. 174-225); S. Askoldov, Timpul și sensul religios (XXIV, 1913, pp. 137-173), S. Bulgakov, Omul-Dumnezeu și Omul-Fiara (XXIII,
1912,   p. 55-105)); P. Kholopov, Individualism religios și dogmă (XXIII, 1912, p. 375-415); P. Kholopov, Despre problema naturii intuiţiei (XXIII, 1912, p. 667-703); D. Mordukhai-Boltovsky, Șansa și inconștientul (XXШ, 1912, p. 97-117); II. E Fr at cu si, Despre problema recunoaşterii (XXIII, 1912, p. 498-516); G. Chelpanov, Despre psihologia aplicată în America și Germania (XXIII, 1912, p. 399-434); G. Chelpanov, Despre poziţia psihologiei în universităţile ruseşti (XXIII, 1912, p. 211-223); E. Erikson, Despre emoții la crustacee (XXIII, 1912, p. 437-461); N. Vinogradov, Pedagogia ca ştiinţă şi ca artă (XXIII, 1912, p. 190-210); M. Rubinstein, Despre scopurile și principiile pedagogiei (XXIV,
1913,   p. 1-38); M. Rubinstein Pedagogie sau psihologie pedagogică? (XXXX, 1912, p. 418-436); S. A. Sukhanov, Patologia sentimentului moral (XXV, 1912, p. 34-53); V. Xoroshko, Despre relația lobilor frontali ai creierului cu psihologia și psihopatologia (XXV, 1912, pp. 250-289); Recenzia lui L. Lopatin asupra cărții lui N. D. Vinogradov „Filosofia lui David Hume". Partea P (XXV, 1912, p. 517-520); Recenzia lui B. Yakovenko asupra cărții lui I. S. Prodan „Cunoașterea și obiectul ei" (XXIV, 1913, p. 723-747); Recenzia lui I. Knyzhnyk asupra cărții lui P. Deysen „Vedanta n Platon' in the world of Kant's philosophy" (XXXX, pp. 3¿5-348); Recenzia lui L. M. Zaitsev asupra cărții lui Otto Lipman „Die Spuren in-teressebetonter Erlebnisse und ihre Symptôme" (XXXX, pp. 348-354); și replica lui V. Grabar către E. V. Spektorskyi (XXШ, 1912, p. 170-174).

K Yakovenko

Biblioteca „Runivers"

NOTE.

—< Din toamna acestui an, apare la Leipzig un nou jurnal filosofic săptămânal Die Geisteswissenschafte i, publicat de Firm Veit und Comp, sub conducerea Dr. Buk și προΦ. P. Guerre. Revista își pune sarcina de a elabora întrebări filozofice, precum și sociologice, juridice, pedagogice etc., îmbrățișate de termenul nedeterminat „științe despre spirit”. Fiecare număr are o secțiune bibliografică, o cronică bogată, articole despre organizarea activităților științifice. Revista, numărând colaboratori de primă clasă (primul număr se deschide cu un articol introductiv al lui Hermann Cohen „Științe ale spiritului”), răspunde fără îndoială nevoii urgente de un organ material cu adevărat științific și, în același timp, popular și divers. . Apropo, aproape toți filozofii și oamenii de știință ruși remarcabili sunt invitați să participe la jurnal de către editori.
—< Societatea Kantiană a înființat al șaptelea premiu (aniversar) pentru munca stabilită pe baza donațiilor de la magicieni: cheltuieli și persoane private. Premiul I este de 1500 de mărci, al doilea premiu este de 1000 de mărci, iar premiul al treilea este de 500 de mărci. În cazul unui aflux de noi donații, este posibilă o nouă creștere a primelor. Tema lucrării este: „Influența lui Kant și a filozofiei idealiste germane emanate de el asupra figurilor epocii reformelor și renașterii germane”. Acordarea premiilor este încredințată comisiei, ai cărei membri sunt: prof. Max Lenz (Berlin), prof. Friedrich Meinecke (Freiburg) și prof. Eduard Spranger (Leipzig). Pentru detalii, vă rugăm să contactați secretarul Insulei Kant, Dr Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.
—< În jumătatea de primăvară a anului 1913, Henri Bergson a citit două serii de prelegeri în America — una în franceză pe această temă; „Spiritualité et liberté”, o alta în limba engleză pe tema: „The Method of Philosophy, Outline of a Theory of Knowledge”. A repetat ambele serii de trei ori: 1) la New York la Universitatea Columbia, 2) la Boston la Universitatea Harvard, 3) și la Universitatea Princenton. Vizita lui Bergson în America, precum și interesul sporit pentru filosofia sa în America, unde a găsit deja numeroși admiratori și nu mai puțin numeroși critici, se datorează creșterii enorme a activității filozofice, care este imediat evidentă pentru oricine este familiarizat cu literatura filozofică americană modernă. Desigur, trebuie să așteptăm cu mare nerăbdare apariția în tipar a ambelor cursuri ale lui Bergson. Dar de o importanță și un interes deosebit este, desigur, al doilea curs, în care Bergson abordează pentru prima dată în mod direct problema cunoașterii, care a rămas cu el cel mai puțin dezvoltată și, prin urmare, și-a făcut afirmațiile în punctul cel mai central fie neclar, fie ambiguu. .

Societatea Filosofică din Sankt Petersburg. a avut doar două întâlniri în toamna trecută. În primul rând, un raport al prof. I. I. Lapshin „Despre filosofia lui Renouvier” (acest raport este spart în colecția nr. 14 din „Noi idei în filosofie”). A doua întâlnire a fost dedicată ascultării raportului lui S. O. Gruzen-berg asupra conceptului de libertate la Descartes.
—< Până la sfârșitul toamnei, Adunarea Filosofică reorganizată din Sankt Petersburg a ținut două ședințe. Ambele întâlniri au fost dedicate ascultării rapoartelor lui S. I. Gessen „Despre rigorism și iezuitism în etică” și „Despre rigorism și eudemonism în etică”. După relatări a avut loc o dezbatere animată (aceste relatări vor fi

publicate sub formă de articol în cărțile de toamnă ale Logosului).În viitoarea întâlnire a lui Philos. Întâlnirile vor avea loc o dată pe lună.
- „În locul binemeritatului prof. A. I. Vvedensky (vezi anuarul „Logos” pentru 1913, cartea 3), a fost ales de Facultatea de Istorie și Filologie a Universității din Sankt Petersburg în cadrul Departamentului de Filosofie, prof. univ. I. ¿i. Lapshin. Salutând cu sinceritate alesul Facultății, nu putem decât să regretăm că Facultatea nu a depus o petiție pentru înființarea unei a doua catedre de filosofie. Anormalitatea situației, în virtutea căreia științe atât de diverse precum logica, psihologia și istoria filosofiei, sunt deservite de un singur departament, a fost recunoscută de mult timp, cu atât mai mult cu cât chiar și alte universități provinciale, cum ar fi, de exemplu, Kiev (ca să nu mai vorbim de Moscova), au două departamente de filosofie.
—< Catedra de Filosofie, care a fost eliberată la Universitatea din Harkov, a fost aleasă de Facultate. și aprobată de Ministrul Prof. univ. petersburg Universitatea M.I.
—< Primul număr al noului „Jurnal științific istoric” (editat de N. I. Karev), apărut în toamna trecută, promite a fi interesant și pentru filosofi. Revista, concepută după „Historische Zeitschrift” și „Revue historique”, este destinată nu publicului larg, ci oamenilor de știință de specialitate. De asemenea, el va dedica mult spațiu întrebărilor de metodologie și filozofie a istoriei. Dintre articolele de ultimul fel, în primul număr apărut până acum, se regăsește un articol de A. Kaufman „Despre problema metodei statistice în cercetarea istorică și economică”, care tratează însă mai multe aspecte tehnice. și metodologice decât aspectele fundamentale și logice. O secțiune foarte detaliată de recenzii (conține o recenzie a lui N. I. Karev cu privire la cursul lui A. S. Lappo-Danilevsky asupra metodologiei istoriei), o recenzie a revistelor (conține o recenzie a lui N. K. asupra concepțiilor istorice și teoretice ale sociologicului rusesc). școală în legătură cu lucrările lui Rickert și ale altor metodologi moderni ai istoriei), o cronică extrem de detaliată a vieții științifice și istorice și a bibliografiei. Să-i dorim noului jurnal, care se străduiește pe bună dreptate să fie în primul rând un organ de istoriografie națională, succes ideologic și material.
—“ Profesor asociat privat al Universității din Kazan, Alexander Makovelsky, publică lucrarea: „Pre-socratici. Primii gânditori greci în creațiile lor, în dovezile antichității și în lumina celor mai recente cercetări. Revizuire istorică și critică și traducere a fragmentelor, materialului doxografic și biografic. Prima parte va fi lansată în februarie. Se va oferi o traducere a întregului material amplu cuprins în două volume ale ediției majore a lui Hermann Diels: „Die Fragmente der Vorsokratiker” (ed. III, 1912).
Biblioteca „Runivers”

-k În semestrul de toamnă, Societatea Psihologică din Moscova a auzit două rapoarte: de A. M. Shcherbin despre „Metodologia eticii” și de B. V. Yakovenko despre „Sistemul filosofic al lui Josiah Royce”. În primul dintre ele, vorbitorul, făcând cunoștință cu disonanța modernă în sfera filosofiei morale, a încercat să confere eticii o fizionomie mai științifică, împărțindu-și activitatea între trei discipline interconectate (logic) interconectate; etica în sens restrâns, etologie și tehnologie morală. Raportul a fost urmat de o dezbatere la care au

participat L. M. Lopatin și alții, iar cel de-al doilea raport a fost dedicat în principal viziunilor epistemologice, ontologice și cosmologice ale lui Royce și a fost însoțit de un schimb viu de opinii, la care a participat G. A. Rachinsky, A. I. Ognev, doamna Petrova și N. D. Vinogradov. <
—< În februarie 1914, Societatea de Psihologie din Moscova își propune să comemorați centenarul morții lui I. G. Fichte, care se sărbătorește la 14 ianuarie 1914, cu o ședință solemnă. Membrii Societății au fost de acord să ia parte la ea: L. M. Lopatin, I. A. Ilyin, A. V. Kubitsky și B. V. Yakovenko.
-< În legătură cu împlinirea a 100 de ani de la moartea lui I. G. Fichte, editura de carte din Moscova „Calea” publică acum primul volum din „Opere alese” de I. G. Fichte, care cuprinde următoarele lucrări ale Filosofului: „The Concept of Science Science”, „Știința din 1794”, „Eseu despre trăsăturile științei” și ambele „Introducere în știință”. Toate acestea ar trebui să alcătuiască un volum compact care să conțină peste 500 de pagini de text. La traducere participă câțiva tineri filosofi moscoviți. Ediția generală este în mâinile cărții. E. N. Trubetskoy. Se pregătește și al doilea volum din „Opere alese” lui Fichte. În ea, de altfel, va fi tipărită remarcabila „Învățătură științifică din 1804”, care dezvăluie esența filozofiei lui Fichte mai clar și mai autentic decât orice altceva.
- „Editura de carte din Moscova Polza Antika and Co. intenționează să publice, în memoria centenarului morții lui I. G. Fichte, o mică monografie care rezumă informații despre viața și învățăturile marelui gânditor. B. V. Yakovenko a fost însărcinat cu compilarea acestuia.
-< Tânăra editură din Moscova „Tvorchestvo” publică în legătură cu împlinirea a 100 de ani de la moartea lui I. G. Fichte o traducere a celebrului său „Discurs către națiunea germană”, editată de B. V. Yakovenko.
-< Editura din Moscova „Probleme moderne” Stolyar and Co. se pregătește să publice un studiu detaliat al lui G. E. Lantz despre „Filosofia teoretică a lui I. G. Fichte”, care va servi, fără îndoială, ca un excelent monument al faptei săvârșite de marele filozof. , iar aspectul său este cel mai bun, alte lucruri vor marca centenarul de la ziua morții.
—< În 1913, la Moscova a început să apară jurnalul Societății Juridice din Moscova, „Yurydichesky Vestnik”. Cei mai apropiați participanți în comitetul editorial al noului organism sunt: A. S. Aleksiev, M. M. Vinaver, A. E. Worms, N. V. Davydov, H. M. Zhdanov, I. A. Kistyakovsky, M. M. Kovalevsky, A. A. Manuilov, V. D. Nabokov, M. Polyvsky, P. P. Chubinskiy. Editorul general al revistei este B. A. Kistyakovsky. Atât numele acestuia din urmă, cât și numele mai sus menționate ale celor mai apropiați membri ai comitetului editorial pot recomanda cel mai bine revista și garantează caracterul științific ridicat și semnificația autentică a conținutului acesteia.
Biblioteca „Runivers”

piya. Jurnalul apare în 4 cărți pe an (2 în semestrul de primăvară, 2 în semestrul de toamnă). În numărul următor, continuând recenzia revistelor rusești pentru anii 1912-13, Logos va da o relatare detaliată a tuturor articolelor extrem de interesante cu conținut filozofic publicate în Buletinul juridic pentru primul an - 1913.
wwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwww
wwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwww

ÎN NOUA EDIȚIE A T-VA M. O. VOLF
WILHELM WUNDT
Profesor la Universitatea din Leipzig
¡FANTASIA
I VAK BAZA DE ARTĂ
Traducere de L. A. ZANDER
Editat de Prof. A. P. NECHAYEVA
146 pp-
Pret 90 copeici
Biblioteca „Runivers”
» CUNOAȘTERE GRATUITĂ °
Culegere de eseuri, articole și prelegeri disponibile publicului de oameni de știință ruși, editată de prof. E. D. Grimma, prof. N. A. Kotlyarevsky, priv.-asoc. V. N. Special
■ ■" - ~~~~ răniţi şi prof. V. M. Shimkevich. ----—
Numele unui ildpmiya — „CUNOAȘTERE LIBERĂ* — își definește în mod clar caracterul, scopul, scopurile, iar programul său este conturat în atomul numelui.
A făcut o adevărată asamblare, mm având în vedere taxa de satisfacere a cererii de cunoștințe științifice din publicația rusă a unui număr de cărți independente referitoare la lopov, direct interesați de Oskh și fiecare pentru diferite sectoare ale cunoașterii, în prelucrare, mai avantajos pentru oamenii de ştiinţă şi scriitori ruşi. Științifică strictă, cu o prezentare accesibilă, un volum mic, cu o tratare cât mai amplă și cuprinzătoare a subiectului — acestea sunt trăsăturile distinctive pe care ne propunem să le dăm ediției menționate.
___ __ Editori « Editori.

OUT IN CB ъ T ъ: (
Judecata omenirii din punctul de vedere al unui naturalist. V. M. Shim kv vin, prof. SPb. upi. ersiteta. Cu 11 desene. C. 30 kop.
Sângele, în ce constă și de ce are nevoie organismul animal de el” A. S. Dogel, prof. SPb. universitate. Cu 13 desene. C. 25 cop. .
Istoria literaturii ca știință. V. V. Snpozsky, priv.-asoc. Universitatea Spb”. 1 Ed. al 2-lea. C. 30 kop. i
Rlahiovshmia ca fenomen sociologic și psihologic al vieții oamenilor. N. N. Firsova, prof. Universitatea din Kazan .. C 3 aortr. C. 30 kop.
Ce este Vistiikt și de ce chiar și mulți zoologi au o idee foarte vagă despre el? Vladimir Wagner, doctor în zoologie. Vezi 15 fig. C. 30 kop.
Pomeev și nenorociți. B. M. Shimkevici, proa. SPb. unpv. C. 30 koi.
eu
Structura este viața particulelor mici (celule) ale corpului uman și animal. A. S. Dogel, și IROF. SPb. universitate Съ П fig. C. 30 kop.
Oadmiye al absolutismului în Europa de Vest. Eseuri istorice de E. V. Tarle. Prima parte. C. 1 p. 50 k. |
Personalitatea morală a unei femei în sistemul social modern. PROF. Cal.
Uniorsnt. E. Buddha. C. 30 k. i
Oemiu nu te uiți la animale? La întrebarea originii limbii. PROF. A. L. Pogodina. <
C, 60 k. 1
Părinții „copii. Eseul zoologic de V. M. Shimkevich, prof. SPb. y-ta. Sâmbătă 16 ry. eu
40 pagini C. 30 kop. i
Auga ^ vshchina. Experiența caracteristicilor sociologice și psihologice, H. N. Firsova, prof.

Kazyaisk. universitate Vezi fig. 185 p. C. J p. '
Psihologia elocvenței. Dr. med. V. Larionova, Pr.-Conf. Universitatea Sf. Vlady si i r a. Vezi fig. C. 30 k.
Poliția spirituală în Rusia. M. A. Reisner, Pr.-Conf. univ. SPb. universitate 107 pagini. SPb. universitate 86 p. C. 60 k. |
Organe care protejează organismul de auto-otrăvire. A. S. Doge l I, prof. Sub. universitate Съ 12 fig.
47 p. C. 40 k. 1
Urudstea i originea speciilor. V. M. Shimkevich, Ph.D. Sub. universitate Съ 47 fig. i
106 p. C. 75 k. ,
Mmarator Alexander I este drama lui emoțională - Studiu istoric și psihodogvcheskIY H. N.
Firsova, obisnuita. prof. Kazan. un ta. C. 35 k. i
Unguentul eliberează animalele de puterea mediului. V. I. Gratsi.anoaa, asistent Zoologie. #uzeya Imper. Moscova. universitate Cu desene. C. 85 k.
Oh, nenorocire, inexistență. Studii sociale și filozofice de P. I. Novgorodtsev, prof. în universitate. și I. A. Pokrovsky, prof. SPb. universitate C. 45 k..
Rawdreimist și organele de simț în plante. V. Arta si x despre in cu to aro, prof. Politech.
Bβάκ în Novocherkassk. C 3? orez. C. 60 k. I
La

EDIȚIA TB A M. O. LUP
S--PE TE P 6 U P GK MOSCOVA,.

Biblioteca „Runivers1”